Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern

von

Friedrich Schwenn

Gießen 1915
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

L
.5
R38
V.15:3

OC
R279
V.15:3

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

begründet von

Albrecht Dieterich und **Richard Wünsch**

herausgegeben von

Richard Wünsch und **Ludwig Deubner**

in Münster i. W. in Königsberg i. Pr.

XV. Band. 3. Heft

Kapitel I ist auch gesondert als Rostocker Dissertation 1915 erschienen unter dem Titel: *Griechische Menschenopfer.*

Inhaltsverzeichnis

Seite

Vorwort VII
Einleitung 1

Erster Teil: Die Menschenopfer bei den Griechen 18
Vorbemerkung 18

Kapitel I. Die in historischer Zeit vollzogenen Menschenopfer 20
1. Kommunionsopfer: Zeus Lykaios 20
2. Beseitigung eines kultisch unreinen Menschen, Todesstrafe, *φαρμακοί* 26
3. Menschenopfer im Totenkult 59
4. Menschenopfer zu Ehren des Dionysos 71
5. Andere Menschenopfer 75

Kapitel II. Angebliche Menschenopfer 81
1. Bestreichen mit Blut 81
2. Opfer von menschlichem Haar und Blut 84
3. Artemis Orthia und Munychia 93

Kapitel III. Die Geschichte des Brauches in Griechenland 104
1. Die Vorgeschichte des Menschenopfers 104
2. Archäologische Funde, Zeit des Brauches 106
3. Herkunft der griechischen Menschenopfer 109
4. Opposition gegen das Menschenopfer 112
5. Die Überlebsel 119

Kapitel IV. Die Sagen 121

Zweiter Teil: Die Menschenopfer bei den Römern 140
Vorbemerkung 140

Kapitel I. Menschenopfer im römischen Heere . . . 141
1. Tabuierung der Feinde, Folgen daraus 141
2. Vergraben gefangener Feinde 148

3. Die Devotion im Krieg 154
4. Der Kriegszauber in der römischen Religion 164
5. Sonstige Menschenopfer im Krieg 166

Kapitel II. Andere altrömische Menschenopfer . . . 168
1. Das Ver sacrum 168
2. Menschenopfer im Totenkult 172
3. Angebliche altrömische Menschenopfer 175
4. Die Sage von Curtius 178
5. Juppiter Latiaris 180

Kapitel III. Stellvertretung im Menschenopfer . . . 181

Kapitel IV. Opposition gegen das Menschenopfer . . 185
1. Das Verbot des Menschenopfers 185
2. Fortleben des Menschenopfers im Aberglauben 187

Register 197

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit, deren erstes Kapitel (S. 18—81) unter dem Titel „Griechische Menschenopfer“ auch als Rostocker Dissertation 1915 erschien, ist aus einer von der Rostocker Universität mit einem Preise gekrönten Abhandlung hervorgegangen. Für mancherlei stets gern gewährte Unterstützung habe ich in erster Linie Herrn Prof. Dr. J. Geffcken zu danken: seine Vorlesung über griechische Mythologie im Winter 1909/10 hat mein Interesse für dies Gebiet der Altertumswissenschaft erweckt; auch bei der endgültigen Bearbeitung und der Korrektur habe ich immer wieder seinen Rat einholen dürfen. Auch Herrn Priv.-Doz. Dr. O. Weinreich fühle ich mich für zahlreiche Anregungen und Hilfe bei der Korrektur zu aufrichtigem Dank verpflichtet.

Ein herbes Geschick hat es gefügt, daß ich Herrn Prof. Dr. R. Wünsch nicht mehr persönlich danken kann; um so wärmer sei an dieser Stelle seiner für viele Hinweise und Hilfe bei dem ersten Teil der Drucklegung gedacht.

Rostock i. M. Friedrich Schwenn.

Einleitung

Vor fast 1900 Jahren schlugen römische Soldaten nahe bei Jerusalem einen Mann an das Kreuz, den man einen König der Juden genannt hatte. Es war eine Hinrichtung, wie sie nach römischem Recht an jedem schweren Verbrecher vollzogen werden konnte, der nicht römischer Bürger war. Doch die Männer und Frauen, die dem Gekreuzigten im Leben gefolgt waren, verstanden die Worte, die er zu ihnen gesprochen hatte, und deuteten seinen Tod als ein Opfer, durch das die Welt von der Sünde befreit wurde, als das größte der Opfer, das Menschenopfer, das zugleich ein Gottesopfer war. Das alte Zeremoniell des blutigen Opfers erschien ihnen gleichgültig, nur auf die Gesinnung des Geopferten und aller derjenigen, die entsühnt werden sollten, kam es ihnen an. — Ein Brauch des Heidentums oder der ungeklärten jüdischen Religion wurde so vergeistigt.

Seitdem sind Tier- oder gar Menschenopfer nirgends mehr dort, wo der Glaube an Christus ein Volk wirklich durchdrang, dargebracht worden. Doch die geistigen Mächte, die er verdrängen wollte, blieben allzu häufig unter der Decke am Leben, und das Christentum war oft genug nur äußerlich Sieger. Dann kamen noch Jahrhunderte nach dem Kampf und Sieg die alten Vorstellungen und mit ihnen wohl auch das blutige Opfer wieder zum Vorschein, und es konnte geschehen, daß Menschen, die sich Christen nannten, selbst ein Kind zu magischen Zwecken schlachteten. Und wenn sie es selbst nicht taten, beschuldigten sie andere Menschen, besonders diejenigen, die geheimnisvoll lebten, dieser Untat. Die sogenannte „schwarze Messe“ aus der Zeit der letzten

französischen Könige, die geschichtlich gut beglaubigt erscheint, ist ein Beispiel für das erstere, die Judenverfolgungen, die bis in unsere Zeit hinein mit dem Vorwurf der Ritualmorde[1] arbeiten, für das letztere.

Unserem Volk haben, auch wenn bis vor nicht allzulanger Zeit Schönredner das zu vertuschen gesucht haben, die Menschenopfer einstmals ebenso wenig gefehlt, wie den anderen Völkern, die sich zu Kulturträgern entwickelt haben. Es sind etwa fünfzig gut bezeugte Fälle vorhanden, teils historischer, teils sagenhafter Art, die das Menschenopfer bei den Germanen bestätigen, ungefähr ebenso viele bei den Griechen, eine geringere Anzahl bei den Römern; ferner ist das Kindesopfer bei den alten Israeliten heute allgemein bekannt, wohl hier und da auch das Menschenopfer der alten Mexikaner. Es sind dies alles Völker, die eine gewisse Kulturhöhe aus sich heraus erreicht, ja zum Teil die Geschicke der Welt bestimmt haben.

Doch was diese Völker in uralter Zeit waren und weshalb sie Menschen schlachteten, können wir noch heute an den Wilden sehen. Die Berichte der Forscher, der Missionare, gelegentliche Zeitungsnotizen lassen uns in eine Welt von Anschauungen hineinsehen, die von unserem Denken, wie von dem des entwickelten Griechen- und Römertums völlig verschieden sind und aus denen doch unsere eigne Kultur im Laufe vieler Generationen herausgewachsen ist. Die Motivierung des Menschenopfers ist hier vielfach eine andere als bei den hochkultivierten Völkern. Manches Unverständliche bei diesen wird uns durch die Wilden klar.

Nehmen wir noch alle die Kunstwerke unserer Literatur, die von Menschenopfern handeln, und die Sagen des klassischen Altertums hinzu, so bilden die Menschenopfer einen verhältnismäßig nicht unbedeutenden Bruchteil unseres geistigen Besitzes.

---

[1] Neuerdings hat I. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer RGVV XIV 3 (1914) 57ff. (besonders S. 60) über Ritualmorde einiges gebracht.

Durch dies allgemeinere Interesse für den Brauch, der uns noch zu nahe lag, um völlig unparteiisch behandelt zu werden, ist es gekommen, daß häufig nichtwissenschaftliche, gefühlsmäßige und andere Motive bei seiner Untersuchung eine Rolle gespielt haben. Wie die 50 Zeugnisse über germanische Menschenopfer[1], so sind auch die der Griechen bezweifelt worden[2], um den besonders reinen Charakter eines indogermanischen Volkes, den in erster Linie die Romantik herausgearbeit hatte, nicht mit solchen Greueln zu belasten. Umgekehrt sind den Juden zahlreiche Menschenopfer zugeschrieben in der ausgesprochenen Absicht, den Nachweis zu erbringen, daß sie auch jetzt noch auf Grund ihres Gesetzes zu Ritualmorden verpflichtet seien[3]. Theologische Dogmatik spielt in die Frage hinein, wenn man die sämtlichen Menschenopfer in der Weltgeschichte als Vorbereitung auf den Opfertod Christi ansieht[4]. Schon die sehr häufige Auffassung des Brauches als eines Aktes der Grausamkeit ist zu gefühlsmäßig, und nur selten findet man die Erklärung, daß der Brauch aus nichts anderem, als aus dem Wesen der primitiven Religion heraus gedeutet werden muß.

In diesem Sinne — es ist beinahe eine Selbstverständlichkeit — sollen hier die Menschenopfer der Griechen und Römer untersucht werden. Aber auf welchem Wege? Es gibt ja in der Religionswissenschaft nicht etwa einen einzigen Pfad, der immer zum Ziele führen muß, sondern der Wege sind viele, und jeder hält seinen für den richtigen. Wir versuchen daher zunächst an der Hand der drei zuletzt erschienenen Monographien über Menschenopfer einzelner Völker, die typisch erscheinen für die jetzt herrschenden Anschau-

[1] v. Löher, Das Menschenopfer bei den Germanen, Sitz.-Ber. d. philol.-hist. Cl. d. Münch. Akad. (1882) I 373 ff.

[2] O. Donaldson *Transactions of the Royal Society of Edinburgh* 1871, 449.

[3] F. W. Ghillany, Die Menschenopfer der alten Hebräer, 1842; G. Fr. Daumer, Der Feuer- und Molochdienst der alten Hebräer, 1842. Vgl. Mader, Die Menschenopfer der alten Hebräer (s. u. S. 4) 6 f.

[4] E. v. Lasaulx, Die Sühnopfer der Griechen und Römer und ihr Verhältnis zu dem Einen auf Golgotha, Studien des klass. Altertums, Regensburg 1854, 233 ff. (aus dem Jahre 1841).

ungen, einen Überblick über die Forschung auf diesem Gebiet zu gewinnen.

Der Professor am Priesterseminar zu Tivoli (Rom) Euaristus Mader hat im Jahre 1909 die Menschenopfer der Hebräer und der benachbarten Völker[1] untersucht. Sein methodischer Standpunkt ist, historisch genommen, der älteste und wohl in der jetzigen Literatur noch der am weitesten verbreitete. Er spricht sich daher über den Sinn des Menschenopfers an sich nur gelegentlich aus. „Das Härteste", sagt er am Anfang, „was das klassische Heidentum empfand und was es bis in Mark und Bein erschütterte, war das Bewußtsein, der Ungunst der launischen Götter verfallen zu sein, und dieses stahlharte Joch konnte nur durch die göttliche Kraft der heiligen Lebensessenz, des Blutes, gebrochen werden"[2]. Und später (61) fügt er ergänzend die Vermutung hinzu, „daß bei allen Völkern des Altertums die Menschenopfer vorherrschend magische Zwecke verfolgten". Den Zwecken des Menschenopfers entspricht nach seiner Ansicht sehr gut der Charakter eines Unterweltgottes[3]; der Gott des Totenreiches z. B. ist

---

[1] Biblische Studien, hrsg. v. O. Bardenhewer XIV Heft 5 u. 6. Die nicht katholische Kritik lehnt Maders Resultate in der Hauptsache ab: J. Herrmann, Theol. Lit.-Ztg. 1911, Sp. 743f.; Sellin, Theologie der Gegenwart IV 1910, 75f. u. a.

[2] Wenn von der „Ungunst der launischen Götter" gesprochen wird, so ist damit vorausgesetzt, daß man von jenen Dämonen auch ohne eigene Schuld, also auch ohne die Sünde, schwer geschädigt, d. h. meistens getötet werden kann. Häufiger ist in der Religionswissenschaft die Auffassung, die den Tod als der Sünde Sold betrachtet; Menschenopfer erscheinen dann als Sühnopfer, indem für das verfallene eigene Leben ein fremdes dargeboten wird. Die Ansicht ist systematisch am besten ausgebaut von E. v. Lasaulx (s. oben S. 3 Anm. 4): Der Mensch fühlt, so argumentiert dieser Forscher, in sich die Verpflichtung zur Hingabe seiner ganzen Persönlichkeit an Gott; durch die Sünde verschwindet die Hingabe der Persönlichkeit, und der Mensch, der jene Verpflichtung doch noch in sich spürt, bringt nun sein äußeres Leben hin; auf einer zweiten Stufe der Entwickelung gibt er statt des eigenen Lebens ein fremdes dar, auf einer dritten ersetzt er auch das Leben eines Fremden durch das eines Tieres oder deutet die Tötung eines Menschen nur an.

[3] Bei den Griechen spricht man in diesem Falle gerne von „chthonischen Göttern".

ein lebenzerstörender Gott „und sucht durch Krankheiten, besonders Pest, Hungersnot, Krieg sein Reich zu bevölkern; daher die Erscheinung, daß man gerade bei solchen Kalamitäten Menschenopfer brachte . . . Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Menschenopfer dem Totenkult ihren Ursprung verdanken. . . . nachdem sich diese Opfer einmal als wirksames Mittel gegen Unglück erprobt hatten, brachte man sie zu diesen Zwecken, ohne doch immer einen Gott als den Unterweltsgott zu denken“ (63). Die gänzliche Vernichtung einer eroberten Feindesstadt mit allen Einwohnern rechnet Mader nicht zum Opfer[1], da der Zweck dieser Handlung der ist, Israel vom Götzendienst abzuschneiden und da Israel selbst — was zur Idee des Opfers gehört — kein Verfügungsrecht über ein götzendienerisches feindliches Volk hat, das nach Jahwes Gebot ohne weiteres vernichtet werden muß (128 ff.). Wohl meint er, daß die Menschenopfer keineswegs aus Grausamkeit oder Anthropophagie hervorgingen[2], sondern durchaus religiösen Charakter haben (30), aber er befreit das Volk Jahwes und seinen Gott gerne von dem Vorwurf des

---

[1] Von den gewöhnlichen Menschenopfern abgetrennt werden sonst noch gerne die Menschenopfer, die im Totenkult dargebracht wurden, da sich in ihnen eine ganz andere Idee zeigt. Vgl. z. B. A. Kamphausen, Das Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion, Bonn, Univ. Progr. 1896, 20.

[2] Diese Behauptung hat zuerst F. A. Wolf (Der Ursprung der Opfer, *Miscellanea litteraria* 1802, 270 ff.) aufgestellt, nachdem früher gelegentlich umgekehrt die Anthropophagie aus dem Menschenopfer abgeleitet war (s. Meiners *Commentationes societatis Gottingensis* VIII 1774, 78 ff.). Wolf hat — wenigstens unter den Erforschern der Religionen des klassischen Altertums, die ich auch im folgenden immer in erster Linie berücksichtige — völligen Beifall zunächst nur bei G. H. Vent (*De hostiis humanis antiquo maxime tempore immolatis* I 1826, 24 ff.) gefunden, häufiger teilweise Zustimmung (z. B. für das Menschenopfer, das dem Zeus Lykaios dargebracht und bei dem die Eingeweide eines Kindes verzehrt wurden), meistens aber Ablehnung (s. z. B. Schoemann-Lipsius, Griechische Altertümer[4] II 1902, 256 u. a.). Neuerdings hat diesen Gedanken W. Wundt, Völkerpsychologie[2] IV 1, 1910, 428 mit der Begründung wieder aufgenommen, daß man den Göttern nicht sowohl Anteil an dem Fleisch, als vielmehr an den geistigen Eigenschaften des Verzehrten, die man mit dem Fleisch in sich aufnimmt, gebe.

blutigen Brauches, indem er das Menschenopfer für ägyptischen Import, dessen Einfluß später durch die Assyrer verstärkt wurde, erklärt (34 und 58, besonders 97 ff.). Er nimmt an, daß Zeremonien, wie Haaropfer oder Bestreichen mit Blut anstelle eines Menschenopfers[1] stattfinden (70 u. a.), lehnt aber die allgemein anerkannte Meinung ab, daß in der Geschichte von Isaaks Opferung, die durch das Eingreifen Jahwes verhindert wird (Genesis 22), das Menschenopfer bekämpft werden solle, und sieht darin ein historisches Ereignis, in dem Abrahams Glaube geprüft wurde (146 ff.). So haben wir hier die verschiedensten Elemente, mit denen die Religionswissenschaft dem Menschenopfer beizukommen sucht: seine Herleitung aus dem Kult der lebenzerstörenden Unterweltsgottheiten, seine Beziehung zur Magie, die Übertragung aus der Fremde, Ersatzmittel, Ausschluß derjenigen Menschentötungen, die sich diesem Schema nicht fügen wollen[2].

Mehr als Mader hat über die Theorie des Menschenopfers geschrieben der Leipziger Germanist E. Mogk, der diese Sitte bei den Germanen untersucht hat[3]. Er weist uns im Anfang seiner Untersuchung auf die Rolle hin, die in der Religionswissenschaft und speziell auch beim Opfer der Zauber spielt (606), aber er geht den Weg, den er selbst andeutet, nicht. Für ihn lassen sich alle Menschenopfer der Germanen in der

---

[1] Dieser Gedanke stammt aus dem Altertum; s. u. S. 12.

[2] Gegen zwei Punkte seiner Methode — nur auf das allgemein Religionsgeschichtliche, nicht speziell Alttestamentliche gehe ich ein — muß ich Widerspruch erheben. Mader trennt das Cherem, die Vernichtung einer eroberten feindlichen Stadt mit ihren Einwohnern, vom Opfer, weil Jahwe ein für allemal diese Handlung befohlen habe, also kein Opfer vorliege. Nach dieser Argumentation wären alle die Opfer, die periodisch dargebracht werden, auch keine Opfer, weil sie ja ein für allemal von Gott verordnet sind. Weiter müssen wir eine weniger dogmatisch beeinflußte Erklärung verlangen für die Ähnlichkeit der Geschichten von Isaaks Opferung und Iphigeneia, wie die von Jephthas und Idomeneus Gelöbnis.

[3] Abhandlungen der Sächs. Gesellsch. der Wiss., Phil.-hist. Cl. XXVII 1909, 601 ff. Nachtrag dazu: Ein Nachwort zu den Menschenopfern bei den Germanen, Arch. für Rel.-Wiss. XV 1912, 422 ff. Vgl. auch E. Mogk, Mythologie (in Pauls Grundriß) 383. Rezensionen von Ranisch, Deutsche Lit.-Ztg. 1911, 592 ff; von Kaufmann, Theol. Lit.-Ztg. XXXVI 1911, 578 ff. und Arch. für Rel.-Wiss. XV 1912, 613.

Hauptsache auf einen Gedanken zurückführen: den Gott oder Dämon, der immer oder zu bestimmten Zeiten oder an bestimmten Orten dem Menschen nachstellt, kann man sich nur dadurch vom Leibe halten, daß man ihm freiwillig einen anderen Menschen überläßt (608 u. a.): die Idee der Stellvertretung. Besonders bringt man daher in Kriegen, bei Teurung, bei einer gefährlichen Fahrt über See den Göttern, unter ihnen in erster Linie dem Wodan, der einst ein seelenfordernder Dämon war, Menschenopfer dar. Solche Opfer kamen zunächst nur bei bestimmten Gelegenheiten vor, später, d. h. wenn sie sich mehrmals als erfolgreich erwiesen hatten, wurden sie periodisch dargebracht (603 ff., 629 ff.). Neben dieser Entwicklung vom Einzelfall zum periodisch geübten Brauch steht eine andere Reihe: vom wertvollsten Menschen, dem König, dessen Opferung nur noch in Sagen vorkommt, geht der Weg über das freie Gemeindemitglied zum Verbrecher oder Landesfeind, der in unseren Quellen am meisten zum Opfer benutzt wird (628, vgl. auch 606). So werden also hier sämtliche Menschenopfer auf den Gedanken: „dein Leben ist verwirkt oder arg gefährdet, du kannst es nur durch ein fremdes Menschenleben retten" zurückgeführt, und nur in der Ausführung dieses Grundsatzes zeigt sich eine geschichtliche Entwicklung. Theoretisch fügt er, ohne diesen Gedanken bei den Germanen wieder zu finden, hinzu, daß die letzte Stufe in der Entwicklung des Menschenopfers die Ablösung durch das Tier oder durch eine dem Menschen nachgebildete Figur (Puppe) ist, sowie daß an die Stelle zahlreicher Individuen häufig einzelne treten (606).

Von einem ganz anderen Gesichtspunkt geht der Berliner Ethnologe K. Th. Preuß in der Untersuchung der mexikanischen Menschenopfer aus[1]. Er steht auf der Seite derjenigen Forscher, die im Opfer (allgemein genommen) ursprünglich nicht ein Geschenk an die Gottheit sehen, sondern dadurch eine zauberische Wirkung, einen magischen Zwang auf die

[1] Globus LXXXVI 1904, 108 ff. Vgl. auch Preuß, Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas, Arch. für Anthropologie N. F. I 1903, 139 ff., ferner Frazer *The golden Bough* II 218 ff.

Götter ausgeübt werden lassen[1]. Die Idee des Zaubers führt er nun in selbständiger Weise auch beim Menschenopfer der Mexikaner durch: dort wurden alljährlich zu bestimmten Zeiten, die mit dem Lauf der Sonne in Beziehung standen, Menschen, die in die Tracht des Sonnengottes gekleidet waren, durch Herausreißen des Herzens getötet, während gleichzeitig ein neues Feuer angezündet wurde; das kann nach Preuß — und wir stimmen ihm bei — nur den Sinn haben, daß der alte Sonnengott, der nicht mehr kräftig genug war, getötet werden und an seiner Stelle ein neuer Sonnengott gezeugt werden sollte. Doch auch die Regendämonen wurden in menschlichen Abbildungen getötet, ohne daß sie freilich durch Nachfolger ersetzt wurden: hier war nach Preuß der Zweck der, mit dem Blut ihre magische Kraft, die den Regen erzeugt, herausströmen zu lassen, so daß wirklicher Regen kam. Dieser Gedanke kann ursprünglich auch dem Tod des Sonnengottes zugrunde gelegen haben, dessen Fähigkeit der Wärmeerzeugung beim Herausreißen des Herzens sich in der Natur verbreitete; erst später kam man dann darauf, den Gott, der nun getötet war, durch einen neuen zu ersetzen. Auch wenn diese letzten Schlüsse auf manchen vielleicht befremdend wirken, so wird man doch zugeben, daß hier ein Weg eingeschlagen ist, dem zu folgen wohl lohnt.

Mader und Mogk leiten also das Menschenopfer aus dem Wesen Leben zerstörender Dämonen ab, die eben nur durch Hingabe eines fremden Menschen befriedigt werden können; aber beide erkennen auch an, daß im Menschenopfer noch andere Motive herrschen können, und gerade auf einer von Maders und Mogks ganz fernliegenden Idee baut Preuß seine Darstellung des mexikanischen Menschenopfers auf. Wer Recht hat oder ob sie nicht vielleicht alle beide Recht haben, läßt sich nicht auf den ersten Blick entscheiden, denn ihre Theorien lehnen sich stets an wohl begründete Tatsachen der primitiven Religion an und sind psychologisch richtig durchdacht. Wir bemerken im voraus, daß wir jenen „anderen

[1] S. z. B. W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, übers. v. Stübe, 1899, 110ff.; Salomon Reinach *Cultes mythes religions* 1 passim; W. Wundt, Völkerpsychologie[2] IV 1, 421ff.

Motiven", der Richtung, die hier durch Preuß vertreten wird, einen sehr großen Raum geben werden. Freilich haben wir es dann nach der Meinung mancher Forscher, z. B. auch Maders, nicht mehr mit „Menschenopfern" zu tun, da ja dies ein feststehender Begriff ist und die wertvollste Opfergabe bezeichnet; wir würden am liebsten „rituelle Tötungen" sagen und gebrauchen nur noch der Tradition zuliebe, aber jedenfalls in diesem erweiterten Sinne das Wort „Menschenopfer".

Doch nicht nur Fragen der allgemeinen Religionswissenschaft sind es, die uns hier beschäftigen, sondern auch aus der Geschichte und dem Wesen der Griechen und Römer ergeben sich neue Probleme, zum mindesten das eine, wie sich denn jene allgemeinen Gedanken bei den beiden Völkern wiederspiegeln. Bevor wir aber hierzu übergehen, überblicken wir zunächst einmal in großen Zügen das Material[1], das uns hier für unsere Untersuchungen zur Verfügung steht, sowie die Art und Weise, wie die Griechen und Römer selbst über den Brauch nachgedacht haben.

Allgemein bekannt sind ja aus dem Griechentum die Sagen von Iphigeneia und Kodros. Jeder Leser des Euripides kennt den Opfertod eines Menoikeus, einer Makaria, die in der höchsten Bedrängnis des Vaterlandes preisgegeben werden, oder einer Polyxena, die am Grab des großen Helden fällt. Von anderen Dichtern erfahren wir ähnlich lautende Sagen. Größeren Wert für die Forschung haben Zeugnisse über die Menschenopfer, die noch bis in die historische Zeit hineinreichen. So wurde noch zu Zeiten Platons, wie uns durch ihn selbst und von Schriftstellern nach ihm überliefert ist, dem Zeus auf dem arkadischen Berge Lykaios ein Kind ge-

[1] Das Material und die Literatur darüber finden sich außer in den bekannten Handbüchern über griechische und römische Mythologie in den Monographieen von R. Suchier *De victimis humanis apud Graecos*, Diss. Marburg (Hanau) 1848; J. Becker *De hostiis humanis apud Graecos*, Diss. Münster 1867; R. Wünsch *Human Sacrifice* (*Roman*) in *Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics* (ergänzt durch einen Vortrag, Verhandlungen der Philologenversammlung Marburg 1913, 176f.). Wünschs Arbeiten sind mir erst bekannt geworden, als meine Arbeit fast ganz abgeschlossen war; den griechischen Teil des Artikels *Human sacrifice* habe ich nicht mehr verwerten können.

schlachtet, dessen Blut auf den Altar gespritzt, dessen Eingeweide verzehrt wurden. So konnte Herodot berichten, daß in Thessalien in gewissen Fällen ein Mensch geopfert würde; Hipponax und Spätere kennen die Sitte, einen Mann, den man als *φαρμακός* bezeichnete, mit Steinwürfen zu töten oder wenigstens außer Landes zu jagen; Strabon weiß, daß vom leukadischen Felsen alljährlich ein Mensch in die Tiefe sprang, und andere erzählen Ähnliches. Wie schon bei Homer an der Leiche des Patroklos gefangene Feinde getötet wurden, so geschah dies noch im Jahre 186 vor Christus, und Plutarch meldet, daß vor der Schlacht bei Salamis Themistokles Gefangene aus dem Perserheer getötet habe. In den Kämpfen gegen die alten Götter wurden zunächst von den Philosophen, darauf von den Christen Verzeichnisse von Menschenopfern angelegt; solche sind uns bei dem Neuplatoniker Porphyrios [1], der aus Theophrast schöpft, wie bei Clemens Alexandrinus [2], Tertullianus [3], Eusebios [4], Kyrillos [5] u. a. erhalten.

Doch die Griechen suchten die Zahl dieser Menschenopfer noch zu vermehren, indem sie eine Anzahl anderer Bräuche als Überreste von Menschenopfern deuteten. Sie gingen von dem richtigen Standpunkt aus, daß die Kultur die alten Sitten und Gebräuche, mit ihren häufigen Grausamkeiten, zurückdränge, sie entweder ganz beseitige oder doch mildere. So nahmen sie an, daß in zwei Bräuchen, in denen am Feste der Gottheit Menschenblut vergossen wurde, einstmals Menschen wirklich getötet seien. Der Gedanke findet sich außer in einigen Sagen, die teilweise einen nicht ganz altertümlichen Eindruck machen, zuerst bei Euripides, dem Dichter der Sophistik [6], und die Wahrscheinlichkeit ist gegeben, daß die sophistische Gelehrsamkeit, die sich ja auch zuerst mit Kulturgeschichte beschäftigte, den Gedanken der kulturellen Milderung des Menschenopfers aufgebracht habe. Einmal taucht in einer Sage die Vorstellung auf, daß Leben im Dienst der Gottheit das Menschenopfer ersetzt: den Kult der Artemis Munychia

[1] De abstinentia II 52 ff. [2] Protrept. III 42 p. 31 Stählin.
[3] Apol. 9. [4] Praepar. ev. IV 16.
[5] c. Iulianum IV 127 f. — Alle Genannten sind untereinander abhängig.
[6] S. weiter unten.

besorgten Mädchen, die unter dem Namen ἄρκτοι geweiht waren; die Kultlegende erzählte, daß früher diese ἄρκτοι getötet seien, ihr Tempeldienst aber ein Ersatz dafür sei [1]. Und daß man sich der Möglichkeit bewußt war, das Menschen- durch ein Tieropfer zu ersetzen, lehrt ein Fall aus historischer Zeit, bei dem ein kyprischer König die Opferung eines Menschen in die eines Tieres umwandelte [2]. Im übrigen hat man es nicht unternommen, unseren Brauch wissenschaftlich zu untersuchen; höchstens finden sich ein paar Urteile, die Einzelfälle zusammenfassen. Phylarchos [3] sagt, daß alle Griechen vor dem Auszug in den Krieg Menschen opferten, und in spätester Zeit meint der Romanschriftsteller Eumathios [4] — gewiß ohne sehr viel mehr Material zu haben als wir —, es sei Schifferbrauch (d. h. wohl bei den Griechen und auch bei anderen Völkern), vor Beginn der Seefahrt Menschen zu töten.

Auch aus Rom sind einige Menschenopfer, die in der jüngeren Annalistik ihre Form und ihr Ethos erhalten haben und vor allem durch Livius zu uns gelangt sind, allgemein bekannt: die freiwillige Opferung eines Curtius ist nicht weniger berühmt als die der Decier. Hinzukommt, daß man gelegentlich Landesfeinde durch Vergraben getötet, auch wohl am Grabe eines hohen Verstorbenen feindliche Gefangene geopfert hat. In der späteren Zeit drangen dann vom Orient mancherlei abergläubische Bräuche ein, die wohl tatsächlich öfter Menschenblut verlangten; mehr noch waren sie der Grund, daß man Sekten, die im geheimen lebten, Ritualmorde vorwarf. Da diese Behauptung häufig gegen die Christen aufgestellt wurde, die sich dann mit den uns schon bekannten Anklagen gegen das Heidentum wehrten, sind wir auch hierüber gut unterrichtet.

Die Zahl dieser Opfer wurde wiederum durch die Forschung noch vermehrt, die nach dem Gesetz von der kulturellen

---

[1] Harpokration u. d. W. ἀρκτεῦσαι. Schol. Aristoph. Lysistr. 645.

[2] Porphyr., de abst. II 55.

[3] Porphyr., de abst. II 56: *Φύλαρχος δὲ κοινῶς πάντας τοὺς Ἕλληνας πρὶν ἐπὶ πολεμίους ἐξιέναι ἀνθρωποκτονεῖν ἱστορεῖ.*

[4] Eumathios, Hysmin. p. 232 ff. Hercher; E. Rohde, Griech. Roman[3] 1914, 559.

Milderung mancherlei Bräuche auf ältere Menschenopfer zurückführte. Obgleich die römische Wissenschaft im Abhängigkeitsverhältnis zu der griechischen stand, so finden sich doch in ihr einige Urteile, die nur an römischen Verhältnissen gebildet sein können. Menschenpuppen erschienen gerne als Ersatz für wirkliche Menschen, mochten sie nun ins Wasser geworfen (Argei) oder vor den Türen aufgehängt (Compitalia) oder an Freunde geschenkt (Saturnalia) werden, und in allen diesen Fällen nahm man einen Ersatz von Menschenopfern an. In demselben Sinne deutete man die Tötung von Gladiatoren, bei der von zwei Menschenleben eines umkommen mußte und der Gott gewissermaßen die Entscheidung hatte; ebenso galt die Hingabe von Haaren bei der Blitzsühne als ein Ersatz für die Darbietung des ganzen Körpers[1], Fische als Ersatz für Menschen[2]. Und wenn beim Ver sacrum die Tiere geopfert, die Menschen aus dem Lande gejagt wurden, so lag ja die Annahme nicht allzu fern, daß einstmals auch die Menschen bei dieser Gelegenheit hätten sterben müssen.

Ganz eigenartig ist nun ein Gedanke, der sich freilich nur ein einziges Mal erwähnt findet, daß die Menschenopfer nach Rom importiert seien. Livius sagt von einer Stelle auf dem Forum Romanum: der Ort war schon vorher mit Menschenopfern, „einem keineswegs römischen Sakralbrauch", erfüllt[3]. Beruhte diese Angabe auf wissenschaftlicher Erforschung der altrömischen Religion? Oder war sie aus der Tatsache gefolgert, daß zu des Livius Zeit in Rom wohl keine Menschenopfer mehr existieren konnten? Oder war es schließlich nur eine unbegründete These, hervorgegangen aus überlegenem Kulturgefühl? Die Behauptung des Livius ist jeden-

---

[1] Dieser Gedanke, der meines Wissens zuerst wieder von Wieseler, Philol. IX 1854, 711 ff. aufgenommen ist, wird jetzt allgemein mit der magischen Bedeutung des Haares (oder der Körperteile überhaupt) begründet; die Alten werden wohl ebenso gedacht haben.

[2] Aber nicht, weil sie als beliebige Tiere Menschen ersetzen konnten, wie etwa in der Iphigeneia-Sage, sondern weil sie Seelenträger waren; s. weiter unten.

[3] XXII 57, 6: *In locum saxo consaeptum, iam ante hostiis humanis, minime Romano sacro, imbutum.*

falls für die Untersuchung des römischen Menschenopfers von allergrößter Wichtigkeit geworden.

Diese Behauptung stammt jedoch schwerlich von Livius selbst, sondern sie wird das Eigentum eines jener älteren römischen Antiquare sein, die auch Livius irgendwie benutzt hat. Wer des Livius Quelle gewesen ist, können wir nicht sagen, ebensowenig, wie wir für die sonstige Forschung über das römische Menschenopfer Namen angeben können; einmal wird uns auch ein sonst unbekannter Alfius genannt. Nur das läßt sich sagen, daß die meisten Resultate im Anfang der Kaiserzeit bereits gewonnen waren oder damals gewonnen wurden.

Wie stehen nun die neueren Forscher dem Problem der griechischen und römischen Menschenopfer gegenüber, wenn sie sich erst einmal über die anzuwendende Methode — über die wir oben ja im allgemeinen gesprochen haben — klar geworden sind? Welche Fragen ergeben sich speziell für Griechen und Römer?

Längst überwunden ist die Zeit, in der man griechische und römische Religion als etwas Einheitliches ansah. Auf Natalis Comes[1] muß man zurückgehen, will man sehen, was bei dieser Richtung herauskommt. Apollo z. B. kann ursprünglich nun einmal nicht der Gott gewesen sein, dem das echtitalische Ver sacrum galt. Doch das alles ist ja kein Problem mehr für uns; griechische und römische Religion sind längst als zwei getrennte Dinge anerkannt.

Auch die Frage, über die man sich dann noch lange genug herumgestritten hat, z. B. ob es denn überhaupt bei den Kulturvölkern des Altertums Menschenopfer gegeben habe[2], ist wenigstens in der damaligen Beweisführung für uns wertlos[3]. Erst in der Mitte des 18. Jahrhunderts werden die Untersuchungen von größerem Interesse, und eine Arbeit, wie etwa die von Chr. Meiners[4] die die Menschenopfer der Griechen

---

[1] *Mythologiae sive explanationum fabularum libri decem* 1568.

[2] S. z. B. die Abhandlungen von Boissy und Morin in *Histoire de l'académie des inscriptions et des belles lettres* 1712, 47 und von Fréret aaO. 1753, 198 ff.

[3] Literatur bei Fabricius *Biblioth. antiquaria*[3] 1760, 491 ff.

[4] S. oben S. 5 Anm. 2.

und Römer in Verbindung mit den übrigen bekannten Bräuchen dieser Art behandelt, lohnt noch heute die Lektüre.

Dann aber tritt ein Problem in den Kreis der Erörterung, das bis in die Gegenwart hinein von Wichtigkeit ist, die Frage nach der Herkunft der griechischen Menschenopfer. Noch das 18. Jahrhundert schuf — man kann sagen — die Tradition von ihrer Einführung aus der Fremde, das 19. Jahrhundert aber vertiefte den Gedanken so weit, daß man noch jetzt zu ihm Stellung nehmen muß.

1815 nahm der Franzose Raoul Rochette[1] an, daß die Pelasger, die ältesten Bewohner Griechenlands, denen auch sein Landsmann Clavier das Menschenopfer zuschrieb[2], das Opfer, speziell das Kindesopfer von den Phoinikern übernommen hätten. J. H. Voß[3] hat diese Meinung dahin abgeändert, daß er die Menschenopfer durch „nachhesiodeischen Handelsgeist" importiert werden läßt. „Hochfeierliche Menschenopfer zur Abwehr schwerer Verhängnisse sind in mythischer Zeit ganz unerhört ... Selbst nicht die menschenfressenden Kyklopen und Lästrygonen dachten daran, die am nahen Okeanos verkehrenden Götter einzuladen zum leckeren Menschenfraß". Aber „gegen Ol. 40 schlich von den Lydern, Syrern und Ägyptern die unnatürliche Wollust in die Sitte der Hellenen und zugleich mit der hochfeierlichen Menschenopferung in die Nachtorgien des orphischen Priesterbundes". — Mit Konsequenz führte den Gedanken der Entlehnung Böttiger[4] durch: die Phoiniker brachten den Kultus des Moloch und der Astarte aus Fanatismus und aus Gründen der Handelspolitik überall dahin, wo sie sich ansiedelten. Sie schlachteten hier wie in der Heimat Kinder, eine Tatsache, an die sich in der Sage vom Menschentribut der Athener an den Minotaurus eine Erinnerung erhalten hat; daneben aber fielen auch Fremdlinge, um die Annäherung von Spionen und Seeräubern zu verhüten, ihren Göttern zum Opfer, wie es sich

[1] M. Raoul Rochette *Histoire critique de l'établissement des colonies Grecques* I 1815, 73.

[2] Clavier *Histoire des premiers temps de la Grèce* I 109.

[3] Antisymbolik 1824/26, I 67 und 180; II 450 und 457.

[4] C. A. Böttiger, Ideen zur Kunstmythologie I 1826, 355 ff.

noch in den Sagen vom ehernen Riesen Talos, der dreimal am Tage die Insel umwandelt und alle Fremden in seinen glühenden Armen erdrückt oder vom König Busiris, der alle Fremden opferte, abspiegelt. Doch später verdrängten griechischer Opferdienst und menschlichere Sitte die „empörenden Menschenopfer", woran noch die Sage von der Tötung der menschenvernichtenden Meduse durch Perseus erinnert. — Diese Theorie von dem phoinikischen Ursprung der griechischen Menschenopfer ist ihrem ganzen Umfange nach von keinem Forscher jener Zeit abgelehnt worden, so daß K. F. Hermann in seinen „Gottesdienstlichen Altertümern"[1] diese Ansicht als unbestritten hinstellen konnte. Andererseits hat man erkannt, daß wenigstens ein Teil dieser Bräuche ursprünglich dem Griechentum angehören müsse. „Es wäre doch wunderbar", sagt Reinhard Suchier[2] 1848 in einer Monographie über das Menschenopfer, „wenn die Griechen bei ihrer Wanderung aus Asien nach Europa so hohe Sittenreinheit gezeigt, später aber die Menschlichkeit abgelegt und sich zu ihrer alten Wildheit zurückentwickelt hätten"; den phoinikischen Ursprung des Opfers an den Minotauros, Diana Taurica, Dionysos ὠμηστής aber erkennt auch er an. Noch einmal griff dann 1883 P. Stengel in einer Untersuchung „Über die Einführung der in homerischer Zeit noch nicht bekannten Opfer in Griechenland"[3] auf die Ansicht von J. H. Voß zurück: die Götter, die in historischer Zeit Menschenopfer erhielten, Zeus Lykaios und Laphystios, Dionysos, Apollon, Kronos, Artemis und die Winde hätten in homerischer Zeit noch nicht existiert oder seien erst als ganz schattenhafte Wesen gedacht, wenigstens ohne die Eigenschaften, die ein Menschenopfer fordern könnten: folglich müßten die Menschenopfer erst nach Homer importiert sein. Woher? Aus Phoinikien, da die Griechen bei den gleichen Gelegenheiten jenen Brauch vollzogen wie die Phoiniker, bei den großen Sühn- und

[1] Lehrbuch der griechischen Antiquitäten II 1. Aufl. 1847, 123; 2. Aufl. bes. von Stark 1858, 156.

[2] *De victimis humanis apud Graecos*, Marburger Diss. 1848 (Hanau) S. 15. Vgl. W. Wachsmuth, Hellenische Altertumskunde II 1846, 550.

[3] Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik CXXVII 1883, 362 ff.

Reinigungsfesten, bei wichtigen Unternehmungen, bei großen Unglücksfällen. Die Tatsachen der Überlieferung entsprechen diesen Erwägungen: während bei Homer die Menschenopfer fast unbekannt sind, begegnen sie uns seit der Zeit der kyklischen Epen immer wieder.

Aber Stengel hat seine Meinung geändert. In späteren Schriften spricht er nur noch von einigem Einfluß der Phoiniker auf das griechische Menschenopfer[1]. Und in der ganzen Frage ist es allmählich recht still geworden, denn unsere Auffassung von Homer ist im Laufe der Zeit eine andere geworden, so daß wir das Fehlen eines später bekannten Brauches in Ilias und Odyssee noch nicht als Beweis für seine spätere Entstehung oder Einfuhr aus der Fremde ansehen können; und Ähnlichkeiten zwischen zwei verschiedenen Kulturen deuten wir nicht mehr ohne weiteres als Entlehnung der einen aus der anderen. — Neue Kraft freilich ist jener alten Meinung aus der modernen Forschung über den Orient erwachsen. Die Orientalisten, deren einer die hauptsächlichsten Stoffe der Weltliteratur auf ein altes babylonisches Epos zurückführen will, können schließlich dazu kommen, unter anderen griechischen Religionsvorstellungen auch das griechische Menschenopfer aus orientalischen Einflüssen abzuleiten. So will z. B. V. Bérard[2] das Kindesopfer auf dem arkadischen Berg Lykaios auf das bekannte semitische Kindesopfer zurückführen. Dagegen hilft denn nur eine genaue Interpretation beider Bräuche, welche die gerade in diesem Falle nicht unbedeutenden Verschiedenheiten stark hervortreten läßt. Es waren sicherlich Gefühlsmomente, die ursprünglich den Anlaß zu der eben behandelten Hypothese gegeben und die, wenn auch unausgesprochen, im Stillen weiter gewirkt haben: das Bestreben, ein arisches Kulturvolk von jenem Greuel freizusprechen, den man aus dem Alten Testament als ein besonderes Kennzeichen der Semiten kannte. Derartige Motive sind natürlich ganz ausgeschlossen, wenn neuerdings G. Wissowa[3]

[1] Griechische Kultusaltertümer (J. Müllers Handbuch der klass. Altertumswissenschaft V 2) 1899, 115.

[2] *De l'origine des cultes arcadiens* 1894, 49 ff., bes. 65 ff.

[3] Religion und Kultus der Römer (I. v. Müller, Handbuch V 4) 2. Aufl. 1912, 429 f. Vgl. z. B. W. Warde Fowler *The religious experience of Ro-*

unter dem Beifall von Fachgenossen die römischen Menschenopfer für Import aus Griechenland erklärt hat. Die Neigung freilich, die Menschenopfer einer möglichst frühen Zeit der römischen Religion zuzuschreiben, zeigt sich schon früher: Preller-Jordan[1] z. B. verlegte sie in die Zeit vor Numa (ohne daß wir uns freilich bei dieser Zeitangabe sehr viel denken könnten) — offenbar, weil in der uns recht gut bekannten römischen Religion für einen so wilden Brauch kein Platz zu sein schien. Wissowa führte diesen Gedanken konsequent durch und griff dabei auf die uns bekannte Meinung des Livius zurück.

Das sind in großen Zügen die Tendenzen, die sich bisher in der Untersuchung über das Menschenopfer im Altertum geltend gemacht haben. Manches Interessante, etwa die Meinung von Andrew Lang[2], daß die griechischen Menschenopfer auf Sadismus zurückgehen, konnten wir nicht näher besprechen; vieles davon wird an anderer Stelle seinen Platz finden.

Wir wenden uns damit der Darlegung zunächst des griechischen Menschenopfers zu. Wir werden in einem ersten Kapitel die Bräuche, die noch in historischer Zeit vollzogen sind, aus ihren religionsgeschichtlichen Grundlagen erklären, dann auf Grund der bis dahin gewonnenen Resultate die Fragen nach der geschichtlichen Entwicklung unseres Brauches zu beantworten suchen und nach einem Blick auf angebliche Ersatzmittel für Menschenopfer das Ausleben dieser Sitte in den Sagen belauschen.

Die Untersuchungen über die römischen Menschenopfer werden dann unsere Erkenntnisse vom Wesen dieses Ritus noch in wichtigen Punkten ergänzen.

---

man people 1911, 44, auch *The Roman Festivals* 1899, 116. Eine ausführliche, aber nicht immer treffende Kritik bei Samter, Archiv f. Relw. X 1907, 374ff. [1] Preller-Jordan, Röm. Mythologie[3] I 1881, 118f. und 130. [2] Folklore 1910, 132ff.

Erster Teil

Die Menschenopfer bei den Griechen

Vorbemerkung

Die Religion ist seit den ältesten Zeiten in fortwährender Entwicklung begriffen. Ihrem Umfang nach eng begrenzt, wie die Gedankenwelt der primitiven Menschen überhaupt, enthält sie gleichwohl von allem Anfang an gleich den ersten Lebewesen, die schon die kompliziertesten Verhältnisse des Lebendigen in sich bergen, gewaltige Entwicklungsmöglichkeiten, die im Laufe der Zeit in Erfüllung gehen. Die religiösen Elemente der frühesten Zeit werden bald vermehrt und umgebildet, abgestoßen und mit neuem Inhalt versehen, so oft neue Lebensverhältnisse auch neue religiöse Fragen und Probleme und neue Antworten darauf mit sich bringen.

Irgendeinmal ist so auch der Glaube aufgekommen, daß man bestimmte religiöse Bedürfnisse am besten durch die Aufopferung eines Menschen befriedigen könne, ein Glaube, den man sofort ohne irgendwelche Hemmungen ethischer Art in die Praxis umsetzen konnte. Wann dieser Zeitpunkt war, läßt sich nicht sagen. Manche setzen ihn sehr früh an, alle diejenigen z. B., die das Tier- und unblutige Opfer aus dem Menschenopfer hervorgehen lassen. Andere Forscher, wie W. Robertson Smith [1] und W. Wundt [2] verlegen den Ursprung

[1] Die Religion der Semiten, übers. v. Stübe, 1899, 276: Weil das Leben eines Tieres ursprünglich reiner und heiliger war als das eines Menschen.

[2] Elemente der Völkerpsychologie 1912, 208: Entstehung während des totemistischen Zeitalters.

des Brauches aus verschiedenen Gründen in spätere Epochen. Eine endgültige Entscheidung ist heute noch nicht möglich.

Der Brauch war dann lange Zeit über einen sehr großen Teil der bewohnten Erde verbreitet, doch im großen und ganzen genommen, finden sich bei den einzelnen Völkern mancherlei Unterschiede in seinem Vollzug; wenn sein Ursprung ein einheitlicher sein sollte, so muß er sich doch bei jedem Volk besonders entwickelt haben.

Bei den Griechen nun — und bei anderen Völkern ebenso — sind uns nur die letzten Ausläufer einer ehemals viel häufigeren Sitte überliefert. Es sind, wenn wir von den sehr unsicheren Sagen zunächst absehen, hier nicht mehr als ein paar Fälle aus historischer Zeit bekannt. Doch der Brauch des Menschenopfers ist sicherlich nicht erdacht worden, um nur ausnahmsweise geübt zu werden. Er muß früher größere Bedeutung gehabt haben, und seine Geschichte hat sich demnach in prähistorischer Zeit abgespielt.

Diese Erkenntnis steigert die Schwierigkeiten einer Untersuchung des Brauches ganz beträchtlich. Es ist, als wenn aus der letzten Szene eines klassischen Dramas der ganze Inhalt des Stückes rekonstruiert werden sollte. Doch die Methode, die allein zum Ziele führen kann, ist ohne weiteres gegeben: eine genaue Interpretation der überlieferten Zeremonien. Das ist imgrunde der gleiche Weg, den Niebuhr zuerst gegangen ist, als er aus historischen Staatsformen die Geschichte des Staates erkannte.

Bei einer solchen Interpretation liegt es sehr nahe, die sonstigen Arten des Opfers zum Vergleich heranzuziehen. Tatsächlich finden wir unter den rituellen Menschentötungen in Griechenland solche, die sich als Speiseopfer oder als Sühn- oder als Totenopfer ansehen lassen. Müssen wir uns auch stets der Unterschiede des Menschenopfers von dem Tieropfer bewußt bleiben, so bietet sich uns doch für die Untersuchung des Brauches eine gute Einteilung, wenn wir das Menschenopfer unter dieselben Gesichtspunkte stellen, wie das Tieropfer.

Kapitel I

Die in historischer Zeit vollzogenen Menschenopfer

1

Kommunionsopfer. Zeus Lykaios

Dem gewöhnlichen Speiseopfer steht am nächsten der Brauch, der periodisch auf dem Berge Lykaios in Arkadien vollzogen wurde[1].

Neben dem alten Gott Pan verehrte man dort Zeus mit dem Beinamen Lykaios. Zu bestimmten Zeiten fanden große gymnische Agone statt, der Berg hatte das Asylrecht, und bei Trockenheit konnte man in der „heiligen" Quelle (Hagno) einen Regenzauber ausüben. Zeus Lykaios hatte einen geheiligten Bezirk, dessen Betreten gefährlich war[2], sei es, daß der Gott selbst den Frevler bestrafte, sei es, daß die Umwohner ihn steinigten oder außer Landes brachten. Im *τέμενος* des Zeus stand ein Erdaltar und nach Osten zu zwei Säulen mit vergoldeten Adlern in archaischer Technik. In der Familie der Anthiden war ein Priesteramt erblich, das mit einem schaurigen Brauch verknüpft war: ein Mitglied der Familie mußte ein kleines Kind seines Stammes töten und dessen Blut auf den Altar sprengen, die Eingeweide aber, mit denen von Tieren vermischt, verzehren; dann mußte er fliehen; er hängte sein Gewand an einen Baum, durchschwamm einen See und wurde, wie man sagte, in einen Wolf verwandelt; neun Jahre lebte er nun mit Seinesgleichen in der Einöde; enthielt er sich in dieser Zeit des Genusses von Menschenfleisch, so wurde er wieder zurückverwandelt und

---

[1] Übersichtliche Zusammenstellung des gesamten Materials bei W. Immerwahr, Die Kulte und Mythen Arkadiens, 1. (einziger) Bd, 1891, 1 ff.

[2] Menschen, die das Heiligtum betraten, „verloren ihren Schatten", d. h. sie mußten sterben, denn das Verschwinden des Schattens deutet auf den nahen Tod (J. v. Negelein, Arch. für Rel.-Wiss. V 1902, 18; F. Pradel, Mitteilungen d. Schles. Ges. f. Volksk. XII 1904, 12 ff.). Tiere wurden im gleichen Falle unfruchtbar, was jedenfalls auch eine Umschreibung für den Tod ist

konnte sein Gewand abnehmen[1]. Das Menschenopfer sollte von Lykaon, dem mythischen Stammvater der arkadischen Könige, eingesetzt sein[2].

---

[1] Der Brauch scheint in den nachsokratischen Philosophenschulen — offenbar mit verhältnismäßig guter Kenntnis der Tatsachen — besprochen zu sein; vgl. die Reihe Plato Rep. VIII 565 d (*ἦ δῆλον, ὅτι ἐπειδὰν ταὐτὸν ἄρξηται δρᾶν ὁ προστάτης τῷ ἐν τῷ μύθῳ, ὃς περὶ τὸ ἐν Ἀρκαδίᾳ τὸ τοῦ Διὸς τοῦ Λυκαίου ἱερὸν λέγεται; τίς, ἔφη. ὡς ἄρα ὁ γευσάμενος τοῦ ἀνθρωπίνου σπλάγχνου ἐν ἄλλοις ἄλλων ἱερείων ἑνὸς ἐγκατατετμημένου, ἀνάγκη δὴ τούτῳ λύκῳ γενέσθαι*), Ps.-Plato, Minos 315 c (vielleicht noch zu Platos Lebzeiten oder nicht lange nach seinem Tode entstanden), Theophrast bei Porphyrios de abstinentia II 27 (vgl. J. Bernays, Theophrasts Schrift Über Frömmigkeit 1866, 36 ff.). Die Wolfsverwandlung wurde erzählt von einem Euanthes und einem Schriftsteller, der (bei Plinius Nat. hist. VIII 22, 80 f. und im Autorenverzeichnis zu VIII) als *copas* oder *apoca* (wohl gleich Agriopas) überliefert ist. Von diesen beiden war Varro abhängig, von Varro wieder Plinius aaO.: *Euanthes inter auctores Graeciae non spretus tradit Arcadas scribere ex gente Anthi cuiusdam sorte familiae lectum ad stagnum quoddam eius regionis duci vestituque in quercu suspenso tranare atque abire in deserta transfigurarique in lupum et cum ceteris eiusdem generis congregari per annos novem, quo in tempore, si homine se abstinuerit, reverti ad idem stagnum et cum tranaverit, effigiem recipere ad pristinum habitum addito novem annorum senio, id quoque adicit eandem recipere vestem. Mirum est, quo procedat Graeca credulitas; nullum tam impudens mendacium est, ut teste careat. Item Agriopas, qui Olympionicas scripsit, narrat Demaenetum Parrhasium in sacrificio, quod Arcades Iovi Lycaeo etiam tum hostia faciebant, immolati pueri exta degustasse et in lupum se convertisse, eundem X. anno restitutum athleticae certasse in pugilatu victoremque Olympia reversum.* — Ebenso ist von Varro abhängig Augustin, De civitate Dei XVIII 17 und indirekt über Plinius wohl Isidorus, Etymologiae VIII 9, 5 (s. M. Manitius, Die lateinische Literatur des Mittelalters I 63 f.). Dazu Pausanias VI 8, 2.

[2] Eine vermenschlichte Hypostase des Zeus Lykaios (wie Kallisto neben Artemis Kallisto, Iphigeneia neben Artemis Iphigeneia) ist Lykaon (vielleicht auch der spartanische Gesetzgeber Lykurgos). Eine ätiologische Legende (Pausanias VIII 2, 3) berichtet, daß er zuerst das Kindesopfer dargebracht habe und dann in einen Wolf verwandelt sei. Die Möglichkeit zur Fortentwicklung dieser einfachen Legende wurde gegeben, als sie sich von ihrem Kult loslöste und in die Poesie eindrang; der arkadische Lykaon ist zuerst bei Hesiod nachzuweisen fg. 44 Rzach. Das hatte die Entfernung aus der früheren Sphäre und zugleich eine psychologische Vertiefung zur Folge. Aus dem sakramentalen Opfer (s. u. im Text) wurde eine Bewirtung des Gottes. Daraus ergab sich der Frevel des Lykaon; denn einem Gott Menschenfleisch vorzusetzen, darauf konnte nur ein Bösewicht kommen. Lykaon tat es, um die Allwissenheit des Zeus auf die Probe zu

Es sind einige Unterschiede gegenüber dem gewöhnlichen Speiseopfer[1] vorhanden: von dem geopferten Kinde werden die Eingeweide, die sonst am wenigsten zum Genuß geeigneten Teile, verzehrt; dem Gotte wird nur das Blut dargeboten; wo das Fleisch bleibt, ist nicht überliefert. Aber unser Brauch läßt sich doch auf den gleichen Grundgedanken wie das Speiseopfer zurückführen, wenn wir die Herstellung einer Gemeinschaft mit der Gottheit als den ursprünglichen Zweck des Opfers ansehen. Im Altar wohnt die Gottheit, und was auf den Altar gelegt wird, wird ihr heilig. Spritzt man nun das Blut und in ihm die Seele darauf, so ist der ganze Mensch mit Leib und Seele der Gottheit geweiht. Wer aber von dem so geopferten Menschen etwas ißt — es waren in unserem Falle gerade die Eingeweide, in denen ebenfalls die Seele besonders gerne wohnt —, wird selbst heilig und nimmt die göttliche Kraft in sich auf[2]. Das ist nichts anderes, als wenn beim Tieropfer die Vereinigung mit

---

stellen. Nun mußte der Gott doch Rache nehmen: er erschlug den Gottlosen samt seinem ganzen Hause, das auch nicht schuldlos war, und ließ die Sündflut über die Menschen kommen. Die Geschichte hat mancherlei Ähnlichkeiten mit der von Pelops und Tantalus, und es ist sicher, daß hier irgendeine Beeinflussung, wahrscheinlich eine gegenseitige, vorliegt (E. Meyer, Forschungen zur Alten Geschichte I 1892, 58). Die verschiedenen Fassungen der Sage s. bei Weizsäcker, Roschers Myth. Lex. II 2 Sp. 2171 u. d. W. Lykaon und Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte (I. v. Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft V 1) 920, 4.

[1] Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer (I. v. Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft V 3) 97 ff.

[2] Gegen die zuerst von W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, vorgetragene Ansicht vom „Götteressen" hat sich mit besonderem Nachdruck E. Reuterskiöld, Die Entstehung der Speisesakramente (Religionswissenschaftliche Bibliothek 4) 1912 gewandt. Doch scheint mir, daß wenigstens für etwas weiter entwickelte Religionsstufen der Begriff des „Götteressens", der ursprünglich gefehlt haben mag, anzunehmen ist. Wurde z. B. bei einem mexikanischen Feste der Kuchenteig, der an sich schon die „Kraft" enthalten haben mag, in die Gestalt des Huitzilopochtli geknetet (Reuterskiöld aaO. 97 ff.), so muß das irgendeinen religiösen oder magischen Grund gehabt haben, d. h. wohl den, die Gottheit selbst in dieser Form ihrem Verehrer, der den Teig verzehrt, zu übergeben. Das Bild des Gottes war zu heilig, als daß es ohne einen ganz besonderen Zweck in Kuchenteig dargestellt werden durfte.

der Gottheit durch das Verbrennen der Haare[1] und ebenso der in Fett gehüllten Eingeweide in der Opferflamme und die weitere Kommunion dann durch den Genuß der so geheiligten Fleischstücke bewirkt wird. Das Ritual, wie es beim Lykaiosfest üblich war, hat den Anschein größerer Altertümlichkeit für sich; denn das Essen des Fleisches statt der Eingeweide, bei denen die magische Wirkung eigentlich sicherer war, hat einen ursprünglich fremden, allerdings sehr praktischen Gedanken in die Zeremonie hineingetragen.

Aber warum konnte denn nicht das Tieropfer denselben Dienst tun? Man hat bei ähnlichen Menschenopfern daran gedacht, daß der getötete Mensch die Gottheit vertrete, also die Gottheit selbst genossen werde[2]. Das erscheint hier unmöglich. Zeus Lykaios kann für uns nur als der „Wölfische" zu deuten sein, wenn wir uns erinnern, daß einstmals auch die Griechen theriomorphe Götter hatten, und wenn wir die Verwandlung des Opfernden gerade in einen Wolf nicht für einen eigenartigen Zufall halten wollen[3]. Vielleicht liegt der Grund nicht im Wesen der Gottheit, sondern des anderen Beteiligten, des Opfernden. Es handelt sich ja um eine Übertragung magischer Kraft, und diese scheint, wie wir auch bei anderen Gelegenheiten sehen werden, dann am leichtesten und sichersten vor sich zu gehen, wenn der Übertragende, das Kind, und der Übernehmende, der Anthide, von gleicher Art sind. Vor allem aber ist dabei zu berücksichtigen, daß

---

[1] Vgl. Hauser, Österreich. Jahreshefte 1906, 125 und L. Sommer, Das Haar in Religion und Aberglauben der Griechen, Münst. Diss. 1912, 56.

[2] K. Th. Preuß, Der Ursprung der Menschenopfer in Mexiko, Globus LXXXVI 1904, 108 ff. (s. o. S. 7 f.). W. Wundt, Völkerpsychologie II 3, 675. Die Vermutung, daß das Menschenopfer jünger als das Tieropfer ist, weil es anthropomorphe Gottesvorstellungen voraussetzt, wird durch unseren Brauch widerlegt.

[3] Andere sehen in dem Lykaios einen Lichtgott zur indogerm. Wurzel *leuk, luk,* in griech. *λευκός,* gotisch *liuhtjan*: K. O. Müller, Dorier I 1824, 305. Prolegomena 1825, 290 u. a. O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte S. 919 faßt „Wolf" als Bezeichnung für „Verbannter" auf, Lykaios also als den Schützer der Verbannten. C. Pascal *Rendiconti dei Lincei* 1895, 224 denkt an den reißenden Todesgott (zur indogerm. Wurzel *ulk*).

im Kult ein Zweck gerne auf verschiedene Weise erreicht wird; ein allzuhäufig angewandtes Mittel, das zuweilen erfolglos sein muß, verliert allmählich das Vertrauen. Man entschloß sich daher, neben dem tierischen Speiseopfer gelegentlich das menschliche anzuwenden [1].

Der Brauch scheint uralt gewesen zu sein; sein Ursprung fällt in die Zeit des theriomorphen Götterglaubens und man darf ihn vielleicht noch der griechischen Urbevölkerung zuschreiben. Der „Wolfsgott" hatte anfangs mit dem hellenischen Zeus nichts zu tun; später erst wurde Lykaios ein Beiname des Zeus; es war der — allerdings wohl noch spätere — Ausdruck dieser Vermischung, wenn der „wölfische Zeus" das Symbol des Adlers mit übernahm. Der Priester, der sich im Kindesopfer mit dem Gott selbst vereinigt hatte, war selbst wie der Gott ein „Wolf". Genau so nannten sich die Verehrerinnen der als Bärin gedachten Artemis von Brauron ἄρκτοι „Bärinnen", ephesische Priester ἐσσῆνες „Bienen" [2]. —

---

[1] Die älteren Deutungen bei H. D. Müller, Mythologie der griechischen Stämme II 1861. 81 f. (über das Wesen des Zeus Lykaios), S. 86 ff. (über Lykaon); ferner bei W. Immerwahr aaO. Hinzuzufügen sind: L. Jurgiewicz *De Iovis Lycaei natura nominisque huius ratione*, Odessa 1867; P. Welzel *De Iove et Pane dis Arcadicis*, Bresl. Diss. 1879; E. Maaß im Hermes XXV 1890, 400 ff. — Neu erschienen sind seitdem: E. Meyer, Forschungen zur Alten Geschichte I 1892, 53 ff. (besonders zur Sage); P. Wagler, Die Eiche im Volksglauben 1891, 7 ff.; V. Bérard *De l'origine des cultes arcadiens*, Paris 1894 p. 49 ff. (hält den Ursprung des Kultes für phoinikisch). Usener, Kleine Schriften IV 306 (Lykaios der Lichtgott; Deutung des Mythos); Pascal *Rendiconti* 1895, p. 216 ff.; Wilh. Vollgraff *De Ovidii mythopoeia*, Berl. Diss. 1902, 1 ff. (besonders zur Sage). J. v. Negelein im Arch. für Rel.-Wiss. V 1902, 18 (das Verschwinden des Schattens im Lykaion deutet den nahen Tod an). Cook *Folklore* XV 1904, 312; Salomon Reinach *Phénomènes généraux du totémisme* in seinen *Cultes, mythes et religions* I Paris 1905, 16 (glaubt vor allem Reste des Totemismus zu erkennen). W. Robertson Smith *Encyclop. Britannica* XXI 136 a. — Weitere Literatur bei G. Fougères, Daremberg-Saglio Dict. III 2, 1904, 1432 ff. — Nach R. Wünsch verzichtet man in diesem Fall besser auf eine Deutung, weil hier möglicherweise alte, nicht mehr zu fassende religiosa zugrunde liegen.

[2] De Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, 1903 S. 196, 197. — Vgl. hierzu besonders Hubert und Mauß *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, *Année sociologique* II 1897/8, 20 und 100.

Warum aber mußte der Wolf fliehen? Man hat gemeint, diese Flucht sei die Strafe für das Menschenopfer, das nach alter Tradition vollzogen werden mußte, aber nach späterem Rechtsempfinden nicht straflos bleiben durfte[1], also ein ethischer Konflikt zwischen zwei entgegengesetzten Anschauungen, wie etwa heute beim Duell. Mir scheint, daß in solchen Fällen das alte Götterrecht ohne weiteres den Sieg davongetragen hätte und daß eine derartige Kritik an der geheiligten Sitte als Gotteslästerung aufgefaßt worden wäre. Eine Erklärung dafür darf man nur im Wesen des „Wolfes" oder seines Gottes suchen. Hatte der Wolf eine Aufgabe zu erfüllen, die uns nicht überliefert ist? Denn die Tradition gibt nur das in die Augen Fallende. Man könnte annehmen, er habe nun, nachdem er seine Pflicht getan hatte, nicht mehr unter seinen Stammesgenossen weilen können, da er ja als Träger der göttlichen Kraft tabu[2] war; deshalb habe er in die Einöde, jenseits eines Sees entfliehen müssen, wohin kein Mensch kam[3]. Oder sollten in ihm der Gott der Wölfe und die Wölfe selbst außer Landes getrieben werden? Wollte man den Gott magisch zwingen, mit seinem irdischen Vertreter das Land zu verlassen? Dazu würde die Bemerkung stimmen, daß der priesterliche Wolf in einen Menschen zurückverwandelt werden kann, wenn er sich neun Jahre lang des Genusses von Menschenfleisch enthält, d. h. wenn die Wölfe keinen Schaden anrichten.

Lassen sich also auch nicht die Vorgänge, die sich an dies Menschenopfer anschließen, restlos erklären, so dürfte doch das Opfer selbst, soweit solche alten *religiosa* für uns überhaupt noch verständlich sind, gedeutet sein[4].

---

[1] O. Gruppe, Gr. Myth. u. Rel.-Gesch. 919. Auch in der Sage von Idomeneus, der seinen Sohn opferte, ist Landflucht die Folge des Menschenopfers. Aber der Wert dieser Sage für religionswissenschaftliche Untersuchungen ist nicht allzuhoch einzuschätzen.

[2] Vgl. die Gefahr, die das Betreten des heiligen Bezirks mit sich brachte. S. u. S. 34. — Über das Tabu s. u. S. 26.

[3] Sein ebenfalls tabuiertes Gewand ließ er zurück, er hängte es an einen Baum, damit niemand durch die Berührung unrein würde. Tatsächlich konnte er es nach der Rückkehr wieder abnehmen.

[4] Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß sich bei den Griechen

2

Beseitigung eines kultisch unreinen Menschen, Todesstrafe, *φαρμακοί*

Eine andere Klasse von rituellen Menschentötungen ist in die Reihe der Sühnmittel einzustellen. Sühne ist nach der Auffassung der reifer entwickelten Religionen notwendig, um einen Verstoß gegen das göttliche Gesetz wieder auszugleichen, damit der göttliche Zorn mit seinen Zeit- und Ewigkeitsstrafen von dem Haupt des Sünders abgewendet wird. Diese Absicht wird erreicht durch das Sühnopfer. Niedrigeren und älteren Religionsformen fehlen die Begriffe „Sünde" und „Sühnopfer"; sie kennen dafür Tabu und Reinigungsritus, aus denen jene ersteren im Laufe der Zeit allmählich hervorgewachsen sind [1]. Denn Gott ist ursprünglich nicht eine Macht, die nach sittlichen Gesetzen den Frevler straft; er rächt Lästerungen seiner Person und Angriffe auf seinen Priester und auf sein Eigentum, aber gefährlich wird er schon dadurch, daß er überhaupt mit einem Menschen in Beziehung tritt. Wer seine Wohnstätte betritt, den Fetisch oder den Altar oder dergleichen mit ungeweihten Händen berührt, wer ihn oder auch nur sein Kultbild anschaut, wird mit seiner Göttlichkeit erfüllt, die den gewöhnlichen Menschen erdrücken muß: einem solchen ist der Tod auf der Stelle gewiß, oder es kommen wenigstens Krankheiten, besonders solche der Haut und des Geistes, oder irgendein anderes Unglück über ihn. Man bezeichnet den Zustand des Erfülltseins mit der Göttlichkeit als Tabu [2], und der Mensch in diesem Zustand wird „unrein"

---

neben dem Verzehren von menschlichem Opferfleisch auch Spuren von wirklichem Kannibalismus finden. Tydeus trinkt nach der alten Sage vom Kampf der Sieben gegen Theben das Gehirn aus dem Schädel seines Gegners Melanippos (Pherekydes fr. 51 a, Apollodor bibl. III 76); eine Tat, die sich bei sehr vielen Primitiven findet; man erwirbt nach weitverbreitetem Glauben dadurch die geistigen Eigenschaften des Getöteten. — Umgedeutet ist der Kannibalismus schon in den bekannten Sagen von Thyest und Tereus.

[1] Vgl. hierzu I. Scheftelowitz, Die Sündentilgung durch Wasser, Arch. f. Rel.-Wiss. XVII 1914, 353 ff.

[2] Vgl. hierzu bes. W. Wundt, Völkerpsychologie[2] IV 1, 390 ff.

genannt, wenn er ihn nicht ertragen kann; „heilig" dagegen, wenn er infolge irgendwelcher besonderer Eigenschaften durch die göttliche Macht nicht geschädigt, sondern eher noch gehoben wird[1].

Das Tabu in der Form der Unreinheit bringt zunächst seinem Träger schweres Unheil; aber wie es sich auf diesen gelegt hat, kann es auch auf andere übergehen, sei es durch Berührung, sei es durch den bloßen Anblick. Der tabu gewordene Mensch und seine Nachbarn und überhaupt seine Stammesgenossen haben also Interesse daran, jenen unangenehmen Zustand zu beseitigen. Dazu dienen Feuer- und Wasserzauber, Bespritzen mit Blut, Übertragung auf fremde Wesen oder Dinge u. a. Oft aber erscheint die Unreinheit so stark, daß diese Desinfektionsmittel nicht ausreichen; dann bleibt für die Stammesgenossen, die nicht selbst angesteckt werden wollen, nur das eine übrig, den gefährlichen Menschen durch Tod oder Verbannung aus ihrer Mitte fortzuschaffen. — Im Lauf der Entwicklung wird dann das Reinigungsmittel auf dem Wege über das Sühnopfer zur Kirchenbuße, während die Beseitigung des tabuierten Menschen in die Strafrechtspflege übergegangen ist. In diesen Gedankenkreis gehört auch die Todesstrafe[2]. Ihr Ursprung ist freilich noch viel umstritten; Tatsache ist jedoch, daß sie mit der Religion seit alter Zeit eng verbunden ist. Wenn z. B. in Griechenland der unfreiwillige Mörder vom Staat nicht bestraft wird, so muß er sich doch auf jeden Fall wegen des vergossenen Blutes entsühnen lassen; auch wer mit Absicht einen Menschen getötet hat und dafür büßen muß, läßt sich neben der Strafe noch reinigen[3]. Reinigung sucht der Mörder oder Totschläger

---

[1] Wundt aaO. bezeichnet als unrein alles das, was zu den Dämonen, den Geistern aus einer früheren, überwundenen Epoche der Religion in Beziehung steht, als heilig dagegen das Tabu der hohen Götter.

[2] Die m. E. richtige Auffassung findet sich zuerst bei W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, übers. v. Stübe, 1899, 276. Das wichtigste Material ist gesammelt und verarbeitet bei K. O. Müller, Aeschylos Eumeniden 1833, 126 ff. Ich gehe auf das Problem hier nur soweit ein, als zum Verständnis des Folgenden nötig ist und ich Neues vorzubringen habe.

[3] Stengel, Griech. Kultaltert. 138 ff.

im Ausland, jenseits der heimatlichen Grenzen: jedenfalls, weil er für die Stammesgenossen bis zur Entsühnung eine Gefahr bedeutet[1]. Sein Haupt ist verhüllt, denn schon der Anblick des Unreinen ist gefährlich[2]. Dazu muß er schweigen, weil selbst Worte aus verfluchtem Mund bedenklich erscheinen[3]. So ergibt sich mit Notwendigkeit die Folgerung, daß die Tötung eines Menschen ein religiöses Vergehen war und den Täter unrein machte. Tod und Verbannung hatten genau denselben Zweck wie die Entsühnung: sie befreiten die Stammesgenossen von der Gefahr der Verunreinigung. Allerdings kam sehr bald ein nichtreligiöser, juristischer, vielleicht pädagogischer Gedanke in die Sühne hinein, indem die Todesstrafe und Verbannung bei Mord und Totschlag angewandt wurden, die Entsühnung bei unbeabsichtigter Tötung. Todesstrafe und Verbannung gehen also schon im Anfang nebeneinander her: allmählich nahm die Anwendung der Verbannung zu, ihr Aufkommen ist aber jedenfalls nicht als Ablösung einer früher ausschließlich vollzogenen Todesstrafe anzusehen. Eine Milderung unter juristischen Gesichtspunkten ist nur darin zu erblicken, daß bei minder schweren Verbrechen gegen das Leben eines Mitbürgers die Verbannung zeitlich begrenzt wurde.

Sehr lehrreich sind die verschiedenen Arten der Hinrichtung. Vor allem kreuzen sich dabei zwei Gedanken: die Stadt soll nicht durch Anwesenheit des Verbrechers, auch nicht seines Leichnams befleckt, und der Geist des Bestraften soll verhindert werden, nach dem Tode seinen Mitbürgern zu schaden. Bei den Griechen[4] haben diese Ideen früh ihre Be-

---

[1] Man könnte auch meinen, daß über die Landesgrenzen hinaus die Rachegeister keine Macht hätten.

[2] So auch Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult, RGVV IX 1, 1910, 70 gegen H. Diels, Sibyllinische Blätter 1890, 122 und Gruppe, Griech. Myth. u. Rel.-Gesch. 911, 13.

[3] S. Wächter aaO. 69f. Wie sehr man auf Unglücksworte achtet, erhellt z. B. daraus, daß die Athener die Entsühnung einer Volksversammlung für notwendig hielten, als sie durch einen Herold die Ermordung von 1500 Argeiern erfuhren (Plutarch, Praecepta ger. reip. 17 p. 814 B).

[4] K. F. Hermann, Lehrbuch der griechischen Antiquitäten II 1[3], 124ff.; Glotz, Dict. Daremberg-Saglio IV 1, 529 u. d. W. *Poena* und III

deutung verloren: die Hinrichtung wurde meistens durch einen Gifttrank oder das Schwert vollzogen. Nur wenige Spuren einer älteren Sitte fanden sich noch. Das βάραθρον z. B., eine Schlucht, in die Landesverräter, Feinde ihrer Mitbürger und ihrer eigenen Götter, nackt hinabgestürzt wurden, ist ursprünglich kaum für diese allein bestimmt gewesen. Es lag, wie die hebräische Gehenna (Tal Hinnom) außerhalb der Stadt, um die Leiche des Verbrechers der Berührung durch Menschen zu entziehen und um seine Seele in die Einöde fern von den Wohnstätten zu bannen. Denselben Zweck hatte es, wenn man hier und da den Frevler über einen felsigen Abgrund stürzte oder im Meer ertränkte oder wenigstens verbot, daß sein Leichnam im Lande bestattet würde[1]. — Mehr lernen wir aber aus den Hinrichtungsarten bei den Germanen und Römern. Bei den letzteren[2] hat Th. Mommsen[3] darauf hingewiesen, daß die Hinrichtung mit dem Beil sich in den Formen des Opferrituals vollzog und daraus geschlossen, daß der Verbrecher als Opfer galt. Dagegen hat Wissowa[4] mit Recht den Einwand gemacht, daß sonst nur fehlerfreie Opfer dargebracht wurden. Mommsen beruft sich vor allem darauf, daß sowohl das Opfertier wie der Verurteilte auf den Boden hingestreckt und dann durch Beilschlag enthauptet wurde.

1, 808 ff. u. d. W. Katapontismos. — Sehr interessant ist die Todesart der Antigone (E. Bruhn, Antigone Ausgabe 1904, 33; Corssen, Neue Jahrbücher für Philologie XXXI 1913, 226 ff.). Kreon scheut sich, Blut zu vergießen (s. dazu weiter unten); er will den guten Schein wahren. (Derselbe Grund liegt wohl vor, wenn in germanischen Sagen Menschen, die beseitigt werden sollen, gefesselt den wilden Tieren ausgesetzt werden; vgl. die Tötung von Siegmunds Brüdern in der Volsungasaga.) Das Einsperren der Antigone in ein unterirdisches Grabgewölbe erinnert an das Vergraben der römischen Vestalinnen (s. u. S. 30). Sicherlich liegen hier alte religiöse Bräuche zugrunde.

[1] Vgl. A. Dieterich, Mutter Erde[2] 1913, 52.

[2] Die Hinrichtungsarten bei den Römern sind beschrieben von Th. Mommsen, Römisches Strafrecht (Bindings Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft I 4) 1899, 911 ff.

[3] AaO. 900 ff. („Das personale Strafurteil ist Übereignung des Verurteilten an eine Gottheit".)

[4] G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer (I. v. Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft V 4, 2. Aufl. 1912) 388, 11; vgl. L. Mitteis, Römisches Privatrecht I (Bindings Handbuch I 6) 1908, 25, 5.

Diese Gewohnheit kann jedoch sehr wohl beidemal aus einem praktischen Grund selbständig entstanden sein. Aber für wirklichen Mord an einem Stammesgenossen gab es überhaupt eine andere Hinrichtung: der Parricida wurde zugleich mit allerlei Getier in einen Sack eingenäht und in den Tiber geworfen[1]. Der Brandstifter — sein Verbrechen, das ja auch oft Menschen in den Flammen vernichtete, wird immer ebenso streng bestraft wie der Mord — wurde verbrannt, wobei natürlich noch das Talionsprinzip mitspielte[2]. Die Vestalin, die das Gelübde der Keuschheit gebrochen hatte und damit tabu geworden war, wurde vergraben[3]. Augenscheinlich sollte der Leib dieser Verbrecher jeder Berührung durch Menschen entzogen und mit ihm die Seele vernichtet werden[4]. Noch lehrreicher aber sind die germanischen Arten der Hinrichtung[5]. Feiglinge und *corpore infames* wurden in Sümpfe versenkt und mit Dornen bedeckt, damit ihre Seele durch die Dornen an der Rückkehr gehindert würde. Andere wurden aufgehängt, mit einem Speer durchbohrt, und neben ihnen wurden Hunde oder Wölfe angebunden. Auch das war ein Mittel, die Seele zu entfernen: sie wurde dem wilden Jäger Odin, dem „Gott der Gehängten" geweiht, indem man sie mit seinem Kultsymbol, dem Speer durchbohrte; schwebte sie in

---

[1] Mommsen aaO. 921 f. Auch ein religiöses Verbrechen wie die Preisgabe sibyllinischer Orakel oder die Zugehörigkeit zum Christentum wurde durch die Beseitigung des Schuldigen auf die angegebene Art gesühnt. Mommsen aaO. 567 und 921, 3. [2] Mommsen 923.

[3] Mommsen 928 f. Doch war das Vergraben wohl nicht, wie Mommsen meint, die spezielle Exekutionsform bei Frauen, sondern ein Beseitigungsmittel, das eben für das Vergehen einer Vestalin sich einbürgerte. — Im Mittelalter wurden im gleichen Fall zuweilen Nonnen eingemauert. Diese wie die anderen Strafen des Mittelalters gegen religiöse Verbrecher, die uns heute grausam vorkommen, gehen also zum Teil im letzten Grunde auf damals schon vergessene religiöse Motive zurück.

[4] Die Seele hat nur so lange Macht oder lebt nur so lange, als irgendein Teil ihres Körpers existiert.

[5] Den sakralen Ursprung der germanischen Todesstrafe (mit der Auffassung der Strafe als Opfer) hat zuerst K. v. Amira, Über Zweck und Mittel der germanischen Rechtsgeschichte 1870, 58 ff. erkannt. Neuerdings ist das von E. Mogk, Die Menschenopfer der Germanen, Sitz.-Ber. Sächs. Ges. d. Wiss. XXVII 639 ff. bestritten.

der Luft, so konnte er, der durch die Luft fuhr, sie um so leichter holen; ihm waren auch die Tiere heilig, die neben dem Verbrecher getötet wurden, sie waren ursprünglich die Verkörperung des Gottes selbst und zauberten Odin herbei [1]. Grausam war die Sitte, den Blutaar zu ritzen, d. h. aus dem lebenden Menschen nach Aufbrechen der Eingeweide am Altar die Lunge herauszureißen; da diese als Seelenträger galt, so wollte man die Seele selbst in Gewalt bekommen, ehe sie aus dem toten Körper entweichen konnte, und sie dann auf den Opferstein legen, in die Hut des Gottes, damit sie gegen ihre Feinde keinen Schaden anrichten könnte. Das Rückenbrechen am Altar läßt sich wohl ebenso verstehen. Die Gottheit, die im Altar wohnte, sollte von dem Verbrecher gleich Besitz ergreifen [2]. Von hier aus verstehen wir auch, weshalb das Verbrennen, Vergraben, Ertränken usw. am lebenden Menschen vollzogen wurde; die Seele sollte eben nicht erst Zeit gewinnen, den Körper zu verlassen. — Weil alles, was zu dem Verbrecher in Beziehung stand, tabu war, mußte auch seine Habe „verwüstet" werden. Bezeichnend für die Auffassung von ihm ist ferner die Tatsache, daß er im Mittelalter auf einer Kuhhaut zum Richtplatz geschleppt wurde. Das Fell des sonst im Opfer üblichen Tieres sollte den Erdboden, den nachher wieder andere Menschen betreten mußten, vor der Verunreinigung schützen [3].

[1] Wenn mit dem römischen Parricida unter anderem Getier Schlangen in den Sack eingenäht werden, so dürfte dies auf demselben Grundsatz beruhen. Schlangen sind überall Tiere der Unterwelt (s. z. B. E. Küster, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion, RGVV XIII 2, 1913, 62 ff.).

[2] Hierbei sei auf die arabische Vorstellung hingewiesen, daß das Blut von ermordeten Königen Blutrache hervorruft, wenn es nicht in einer Schale aufgefangen wird und wenn auch nur ein einziger Tropfen auf die Erde fällt (W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten 281 A. 628 und 321 A. 718). Mit dem Blute, das frei umherfließen kann, entweicht die Seele des Getöteten in die Erde und kann von hier aus ihrem Feind schaden: darum fängt der Araber, der sich vor solchen Schädigungen hüten will, das Blut in einer Schale auf, die er ja in seiner Gewalt behält, der Germane dagegen im heiligen Bezirk oder auf dem Altar, wo es unter die Herrschaft des Gottes kommt.

[3] Das Fell wirkte sehr oft entsühnend, reinigend. Vgl. z. B. das *Διὸς κωδίον*, auf das der Myste vor der Einweihung trat (s. z. B. E. Lova-

Aber wie wurde der Mensch durch einen Mord überhaupt tabu? Längst abgetan ist die rationalistische Auffassung, daß ein Gesetz der praktischen Moral durch die Religion hat geschützt werden sollen. Der Weg ist der umgekehrte: weil eine religiöse Vorstellung der ethischen Forderung entsprach, wurde sie mit besonderer Konsequenz durchgeführt. Salomon Reinach [1] hat gemeint, daß infolge einer Vorstellung, die vielleicht bis auf die tierischen Vorstufen der Menschheit zurückging, die Stammesgenossen einander heilig waren. Mir ist es wahrscheinlicher, daß im Opfer (oder durch den an anderer Stelle zu besprechenden Blutbund usw.) der Mensch sich mit der Gottheit verbündete und diese dadurch die Pflicht übernahm, ihn zu schützen und gegebenenfalls zu rächen, wie auch ein irdischer Blutsbruder das tat. Die Tötung eines Fremden oder Sklaven, der ja nicht an den allgemeinen Staatsopfern teilnahm, konnte demnach ungesühnt bleiben.

Auch außerhalb der Strafrechtspflege ist die Beseitigung eines tabu gewordenen Menschen häufig, und meistens wird sie auch hier als Menschenopfer bezeichnet. Doch die Deutung solcher Bräuche als Opfer (d. h. einer wertvollen Gabe an die Götter) pflegt dann neue Schwierigkeiten mit sich zu bringen, so daß durch diese Erklärungen die Frage nur noch verwickelter wird. Ich kann es mir deshalb nicht versagen, zunächst für einen viel umstrittenen, nicht griechischen Ritus, das germanische Menschenopfer im Kult der Nerthus, eine neue Auffassung unter dem Gesichtspunkt der Tabubeseitigung vorzuschlagen.

Bei den Germanen führte um die Frühlingszeit der Priester der Nerthus den Wagen der Göttin, der mit Tüchern behangen war, durch die Lande, und überall herrschten frohe Feste in der Amphiktionie. Danach wurde der Wagen in dem heiligen See gebadet, und die Knechte, die der Zeremonie beigewohnt hatten, ertränkt [2].

telli im *Bulletino comunale di Roma* VII 1879, S. 5ff. Tf. 1—5). Die Braut schreitet bei vielen Völkern beim Eingang in ihr neues Heim über ein Tierfell hinweg (E. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer, 1911, 63, 93, 101f.).

[1] *Cultes, mythes et religions* I 1905, 8 = *L'Anthropologie* 1900, 407.

[2] Tacitus Germania 40: *Nec quicquam notabile in singulis nisi quod*

Wir schließen uns der wohlbegründeten Meinung an, daß den Hauptbestandteil des Brauches ein ἱερὸς γάμος der mütterlichen Erdgöttin mit dem Priester bildete und daß das Bad die Lustration der durch das Beilager befleckten Gottheit bezweckte[1]. In welchem Zusammenhang steht aber damit das Ertränken der Sklaven? Die meisten Forscher sprechen einfach von einem „Menschenopfer", bleiben aber die nähere Begründung schuldig. Andere[2] denken an einen Regenzauber, der durch das Bad des heiligen Wagens und durch das Ertränken der Sklaven ausgeübt werden sollte. Das Eintauchen des Wagens und damit zugleich des Kultbildes ließe sich gewiß so verstehen; aber warum muß bei dieser Absicht das Bad der Sklaven bis zum Ertrinken ausgedehnt werden? Die Sklaven hätten als Vertreter der Gottheit zu gelten und ihr Tod würde dann, wenn man den Gedanken logisch weiter entwickelt, den Tod der Gottheit herbeizaubern sollen. R. M. Meyer[3] meint, daß eigentlich der Priester nach der Zeremonie hätte getötet werden müssen, aber nun die Sklaven für ihn einträten. — Die Deutung hat von einer anderen

in commune Nerthum, id est Terram matrem, colunt eamque intervenire rebus hominum, invehi populis arbitrantur. Est in insula Oceani castum nemus, dicatumque in eo vehiculum, veste contectum. Attingere uni sacerdoti concessum. Is adesse penetrali deam intellegit vectamque bubus feminis multa cum veneratione prosequitur. Laeti tunc dies, festa loca, quaecumque adventu hospitioque dignatur. Non bella incunt, non arma sumunt; clausum omne ferrum: pax et quies tunc tantum nota, tunc tantum amata, donec idem sacerdos satiatam conversatione mortalium deam templo reddat. Mox vehiculum et vestes et, si credere velis, numen ipsum secreto lacu abluitur. Servi ministrant, quos statim idem lacus haurit. Arcanus hinc terror sanctaque ignorantia, quid sit illud, quod tantum perituri vident.

[1] Richard M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte 1910, 206; E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, RGVV VI 171 ff. (Vergleichsmaterial, besonders aus der griechischen Religion); B. Kahle, Zum Nerthuskult, Arch. f. Rel.-Wiss. XIV 1911, 310 ff.; K. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte I 1913, 316.

[2] Vgl. die Handbücher der deutschen Mythologie, z. B. W. Golther, Handbuch der germanischen Mythologie 1895, 457; E. Mogk, Die Menschenopfer bei den Germanen, Abhandl. der Sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Cl. XXVII 1909, 627; K. Helm aaO. 313 u. a. — Die Literatur bei Kahle aaO. 310, 1.

[3] Richard M. Meyer aaO. 205 f. und 207.

Tatsache auszugehen. Der Wagen mit der Gottheit war bedeckt, weil — so behaupten wir — sein Inneres von gewöhnlichen Sterblichen nicht gesehen werden sollte. Alle Völker kennen solche und ähnliche Verbote. In Griechenland und Rom gab es zahlreiche Götterbilder, die durch Verhängen ungeweihten Augen entzogen waren [1]. Noch weniger als die Bilder durfte man die Gottheiten selbst anschauen. Beim Opfer für Tote, bei dem die Geister der Unterwelt anwesend gedacht wurden, wandte sich der Grieche und der Römer [2] ab. Häufig erfahren wir auch, was die Folge des verbotenen Anblicks war. Moses preist sich glücklich, daß er den Herrn von Angesicht zu Angesicht gesehen hat, ohne des Todes zu sterben [3]. Lots Weib wird zur Salzsäule, wie sie das Wirken Jahwes in Sodom und Gomorrha sieht. Auch die Sage von der griechischen Medusa, deren Anblick versteinert, geht auf diese Vorstellung zurück. Bei den Germanen waren die Walküren in diesem Sinne gefährlich; wer ihren „sehrenden Blick" auf dem Schlachtfelde gesehen hatte, dem war der Tod im Kampfe gewiß [4]. Ebensowenig dürfen die Heiligtümer der Götter betreten werden; die Verbote, die sich auf das jüdische Allerheiligste und die Kaaba in Mekka beziehen, sind ja bekannt. Aber nicht nur die Götter untersagen den Anblick und die Berührung dessen, was zu ihnen in Beziehung steht, sondern auch die Menschen müssen dazu Stellung nehmen. Wer das Heiligtum des Zeus Lykaios betrat, verlor den Schatten, d. h. starb durch den Gott; die Menschen aber steinigten ihn, wenn er wissentlich gefrevelt hatte, während sie ihn sonst entsühnten [5]. Der Anblick des Gottes macht tabu; wer das ist, dem steht Unglück bevor, und seine Stammesgenossen beseitigen ihn. um nicht mit der gefährlichen Eigenschaft behaftet zu werden. So wurden auch die Sklaven, die mit

---

[1] S z. B. Gruppe, Gr. Myth. u. Religionsgesch. 1110, 1 (Deutung des verhüllten Zeus als Bräutigam falsch).

[2] S. z. B Samter, Geburt, Hochzeit u. Tod 1911, 147ff.; Rohde, Psyche[2] 1898, II 85, 2. [3] Vgl. auch Exod. 33, 18ff.

[4] W. Golther aaO. 319. Auf derselben Vorstellung beruht die Meinung, daß der Anblick der Hausgespenster Gefahr bedeutet (A. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube[2] 1900, 30f.). [5] S. o. S. 20.

ungeweihten Händen und Augen den Wagen der Nerthus gebadet hatten, durch Ertränken fortgeschafft[1].

Von den Germanen kehren wir wieder zu den Griechen zurück.

Unrein wird man durch Verstoß gegen ein göttliches Gesetz, mag man dazu gezwungen sein oder nicht, ferner durch gewisse Ereignisse im Leben. Außerdem kann die Unreinheit einem Menschen aufgeladen werden, wenn ein anderer sich dadurch von ihr befreien will.

Weitverbreitet ist der Glaube, daß eine magische Eigenschaft in eine fremde Person oder Sache so eingehen kann, daß sie aus ihrem ersten Träger völlig verschwindet. Noch heute findet sich das im deutschen Volksaberglauben außerordentlich häufig, besonders zur Beseitigung von Krankheiten,

[1] Ich möchte in aller Kürze noch auf das jüdische Kindesopfer eingehen, das sich vielleicht aus dem hier angegebenen Gesichtspunkt erklären läßt. Neugeborene Kinder gelten bei vielen Völkern, wie mir scheint, als unrein. Denn der Akt der Zeugung macht beide Eltern, die Geburt die Mutter kultisch unrein, folglich wird auch das Kind unrein sein. Tatsächlich besteht denn auch hier und da der Brauch, das Kind kultisch zu reinigen. Bei den Römern z. B. gab es zu diesem Zweck einen *dies lustricus* (Macrobius, Sat. I 16), bei den Griechen mag an den Amphidromien das Kind aus demselben Grunde um das reinigende Feuer des Herdes getragen worden sein (so zuletzt O. Berthold, Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen, RGVV XI 1, 1911, 40f.). Auch Bräuche wie z. B. das Umbinden eines roten Fadens (A. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube 382) scheinen dieser Absicht zu dienen. Ist das Kind unrein, besser gesagt, *tabu*, so bedeutet es eine Gefahr, die nur durch Beseitigung oder Reinigung des Kindes abgewandt werden kann. Die Reinigung geschieht durch ein Tieropfer (Lev. XII 6ff.); die Beseitigung wurde ursprünglich vollzogen, dann aber abgeschafft (ein Nachklang davon in der Sage von Isaaks Opferung, Gen. 22) und nur noch fingiert, indem das Kind scheinbar Jahwe gegeben, ihm dann aber für Geld abgekauft wurde (Numeri XVIII 16). Der Brauch ist auf die männliche Erstgeburt beschränkt, weil bei dem ersten Kinde die Verunreinigung am schwersten empfunden wurde und das männliche Geschlecht im Kult überhaupt eine größere Rolle spielte. — Von der Erstgeburt der Tiere gilt dasselbe. Nur der Esel, der unrein ist (nach Lev. XI 7 und 26, Deuteron. XIV 6ff.), darf nicht auf den Altar gebracht, sondern muß einfach vergraben werden. Für den Zweck der Tabubeseitigung genügt dies, ja es ist wohl die Vorstufe des Opfers an Jahwe, das sich aus der einfachen Beseitigung nach den oben S. 30f. angegebenen Gründen, besonders wegen der Furcht vor

die ja dämonischen Einflüssen zugeschrieben werden[1]. Da wird z. B. bei Zahnschmerz der kranke Zahn mit einem Nagel berührt und dieser in einen Baum eingeschlagen; darauf sollen die Schmerzen verschwinden. Oder man streicht mit einem Tuch über die kranke Stelle am Körper und wirft das Tuch weg; wer es zuerst berührt, erhält die Krankheit[2]. Die Hebräer entfernten auf dieselbe Weise kultische Unreinheit (die später zur Sünde wird), nur bedienten sie sich dabei eines lebenden Tieres[3]. Bei den Griechen benutzte man zu demselben Zweck Menschen. Wiederum, wie beim Kindesopfer am Lykaienfest, erhebt sich die Frage, warum nicht ein Tier dabei genügte. Darauf kann auch hier[4] nur die Antwort lauten, daß eine magische Qualität sich am leichtesten in ein Wesen von gleicher Art zu übertragen schien. — Eine große Anzahl von griechischen Bräuchen ist auf diesen Gedanken zurückzuführen.

Ältere Schriftsteller[5], einer von ihnen mit bestimmter Beziehung auf Athen, sprechen andeutungsweise davon, daß

Schädigungen durch den Getöteten, herausentwickelt haben mag. — R. Wünsch hält übrigens auch eine andere Deutung des Brauches für möglich.

[1] Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube 325 ff.

[2] Sehr klar ist die Vorstellung in dem ältesten erhaltenen Beispiel für solchen Zauber in Deutschland, dem „Münchener Wurmsegen“: „Geh aus, Wurm (der Krankheit) mit neun Würmlein, heraus von dem Mark in die Adern, von den Adern in das Fleisch, von dem Fleisch in die Haut, von der Haut in diese Röhre (eines Pfeils, der fortgeschossen wird).“ Müllenhoff-Scherer, Denkmäler d. 8.—12. Jahrh.[3] IV 1892, 5 B.

[3] Lev. 16. Vgl. W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, übersetzt von Stübe, 113, 321, 324.

[4] S. oben S. 23.

[5] Ps. Lysias, *κατ' Ἀνδοκίδου* VI 53: *Νῦν οὖν χρὴ νομίζειν τιμωρουμένους καὶ ἀπαλλαττομένους Ἀνδοκίδου τὴν πόλιν καθαίρειν καὶ ἀποδιοπομπεῖσθαι καὶ φαρμακὸν ἀποπέμπειν καὶ ἀλιτηρίου ἀπαλλάττεσθαι ὡς ἐν τούτων οὗτός ἐστιν.* — Aristophanes Frösche 731 ff.: *καὶ πονηροῖς κἀκ πονηρῶν εἰς ἅπαντα χρώμεθα | ὑστάτοις ἀφιγμένοισιν, οἷσιν ἡ πόλις πρὸ τοῦ | οὐδὲ φαρμακοῖσιν εἰκῇ ῥᾳδίως ἐχρήσατ' ἄν.* Hipponax fg. 4 Bergk: *Πόλιν καθαίρειν καί κράδῃσι βάλλεσθαι*, ib. 5: *Βάλλοντες ἐν λειμῶνι καὶ ῥαπίζοντες | κράδῃσι καὶ σκίλλῃσι, ὥσπερ φαρμακόν*, ib. 6: *Δεῖ δ' αὐτὸν ἐς φαρμακὸν ἐκποιήσασθαι*, ib. 7: *Καφῇ παρέξειν ἰσχάδας τε καὶ μᾶζαν | καὶ τυρὸν, οἷον ἐσθίουσι φάρμακοί*, ib. 8: *Πάλαι γὰρ αὐτοὺς προσδέχονται χάσκοντες | κράδας ἔχοντας, ὡς ἔχουσι φαρμακούς*, ib. 9: *Λιμῷ γένηται ξηρός, ἐν δὲ τῷ θυμῷ | φαρμακὸς ἀχθεὶς ἑπτάκις ῥαπισθείη*, ib. 37: *Ὁ δ' ἐξολισθὼν*

zur Entsühnung zwei *φαρμακοί* herausgeführt wurden. Spätere Gelehrte[1] haben noch einige andere Angaben zur Ergänzung überliefert: die *φαρμακοί* waren Taugenichtse, sie waren mit

---

ἱκέτευε τὴν κράμβην | τὴν ἑπτάφυλλον, ἣν θύεσκε Πανδώρῃ | Ταργηλίοισιν ἔγχυτον πρὸ φαρμακοῦ.

[1] Harpokration, *φαρμακός* (S. 298 Dind.): *Λυσίας ἐν τῷ κατ' Ἀνδοκίδου ἀσεβείας, εἰ γνήσιος· δύο ἄνδρας* (Wilamowitz, Hermes XXII 647, 1 *ἄρνας*) *Ἀθήνησιν ἐξῆγον καθάρσια ἐσομένους τῆς πόλεως ἐν τοῖς Θαργηλίοις, ἕνα μὲν ὑπὲρ τῶν ἀνδρῶν, ἕνα δὲ ὑπὲρ τῶν γυναικῶν· ὅτι δὲ ὄνομα κύριόν ἐστιν ὁ Φαρμακός, ἱερὰς δὲ φιάλας τοῦ Ἀπόλλωνος κλέψας ἁλοὺς ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Ἀχιλλέα κατελεύσθη καὶ τὰ τοῖς Θαργηλίοις ἀγόμενα τούτων ἀπομιμήματά ἐστιν, Ἴστρος ἐν α' τῶν Ἀπόλλωνος ἐπιφανειῶν εἴρηκεν.* Helladios bei Photius bibl. p. 534 Bekker: *ὅτι ἔθος ἦν ἐν Ἀθήναις φαρμακοὺς ἄγειν δύο, τὸν μὲν ὑπὲρ ἀνδρῶν, τὸν δὲ ὑπὲρ γυναικῶν, πρὸς τὸν καθαρμὸν ἀγομένους· καὶ ὁ μὲν τῶν ἀνδρῶν μελαίνας ἰσχάδας περὶ τὸν τράχηλον εἶχε, λευκὰς δ' ἄτερος. σύβακχοι* (Mommsen *σύμβακχοι*) *δὲ* [*φησὶν*] *ὠνομάζοντο.* Die Ermordung des Androgeos sei der Grund für den Brauch. — Arkadios 51 Barker, aus Herodian: *φαρμακός, ὁ ἐπὶ καθαρμῷ τῆς πόλεως τελευτῶν.* Ammonios 142 Valck.: *φαρμακός . . . ὁ ἐπὶ καθάρσει τῆς πόλεως ῥιπτόμενος.* Suidas s. v. *φαρμακός· ὁ ἐπὶ καθαρμῷ πόλεως ἀναιρούμενος· δν λέγουσιν κάθαρμα* (folgt Zitat von Aristoph. Frösche 731). Ders. *κάθαρμα· ὑπὲρ δὲ καθαρμοῦ πόλεως ἀνῄρουν ἐστολισμένον τινά, δν ἐκάλουν κάθαρμα.* Hesych s. v. *φαρμακοί· καθαρτήριοι, περικαθαίροντες τὰς πόλεις, ἀνὴρ καὶ γυνή.* Ders. *φαρμακή· ἡ χύστα, ἣν ἡτοίμαζον τοῖς καθαίρουσιν τὰς πόλεις.* Schol. Ar. Frösche 730: *φαρμακοῖσιν· καθάρμασιν· τοὺς γὰρ φαύλους καὶ παρὰ τῆς φύσεως ἐπιβουλευομένους εἰς ἀπαλλαγὴν αὐχμοῦ ἢ λιμοῦ ἢ τινος τῶν τοιούτων ἔθυον, οὓς ἐκάλουν καθάρματα.* Schol. Aristoph. Ritter 1136: *δημοσίους δὲ τοὺς λεγομένους φαρμακούς, οἵπερ καθαίρουσιν τὰς πόλεις τῷ ἑαυτῶν φόνῳ· ἢ τοὺς δημοσίᾳ καὶ ὑπὸ τῆς πόλεως τρεφομένους· ἔτρεφον γάρ τινας Ἀθηναῖοι λίαν ἀγεννεῖς καὶ ἀχρήστους καὶ ἐν καιρῷ συμφορᾶς τινος ἐπελθούσης τῇ πόλει, λοιμοῦ λέγω, ἢ τοιούτου τινός, ἔθυον τούτους ἕνεκα τοῦ καθαρθῆναι τοῦ μιάσματος, οὓς καὶ ἐπωνόμαζον καθάρματα.* Schol. Aristoph. Plutos 454: *καθάρματα δὲ αὐτούς φησιν ἀντὶ τοῦ εὐτελεστάτους,* Venetus ebenda: *καθάρματα ἐλέγοντο οἱ ἐπὶ καθάρσει λοιμοῦ τινος ἢ τινος ἑτέρας νόσου θυόμενοι τοῖς θεοῖς· τοῦτο δὲ τὸ ἔθος καὶ παρὰ Ῥωμαίοις ἐπεκράτησε· λέγεται δὲ καὶ καθαρισμός* (fehlt im Ravennas). Tzetzes Chil. 5, 726 f.: *ὁ φαρμακός, τὸ κάθαρμα, τοιοῦτο ἦν τὸ πάλαι· | ἂν συμφορὰ κατέλαβε πόλιν θεομηνία | εἴτ' οὖν λιμὸς, εἴτε λοιμός, εἴτε καὶ βλάβος ἄλλο, | τῶν πάντων ἀμορφότερον ἦγον ὡς πρὸς θυσίαν | εἰς καθαρμὸν καὶ φάρμακον πόλεως τῆς νοσούσης. | εἰς τόπον δὲ τὸν πρόσφορον στήσαντες τὴν θυσίαν, | τυρόν τε δόντες τῇ χειρὶ καὶ μάζαν καὶ ἰσχάδας, | ἑπτάκις γὰρ ῥαπίσαντες ἐκεῖνον εἰς τὸ πέος | σκίλλαις συκαῖς ἀγρίαις τε καὶ ἄλλοις τῶν ἀγρίων, | τέλος πυρὶ κατέκαιον ἐν ξύλοις τοῖς ἀγρίοις.* Dann weist Tzetzes auf die lokrischen Mädchen (s. unten S. 47 ff.) und die Verse des Hipponax (s. oben S. 36) hin.

Feigenschnüren behängt; auch eine besondere Flüssigkeit, deren Zusammensetzung und Anwendung wir nicht kennen, spielte eine Rolle; beim Hinausführen der *φαρμακοί* trugen Flötenspieler die „Feigenzweigweise" vor. Während die meisten Quellen nur von einem „Hinausführen" sprechen, wollen einige wissen, daß sie auf wildem und unfruchtbarem Holz verbrannt wurden. An einer Stelle wird berichtet, daß die Zeremonie in Athen und zwar am Thargelienfest stattfand; Hesych dagegen spricht von mehreren Städten. Heranzuziehen ist als Quelle auch eine delphische Sage von einem Mann namens *Φαρμακός*, der im Tempel des Apollon heilige Schalen stahl und deshalb von Achilleus' Genossen gesteinigt wurde; nach der Meinung des Kallimacheers Istros war der athenische Thargelienbrauch eine Nachahmung dieses Vorfalls [1].

Wir suchen auch hier zunächst die einzelnen Teile in die Hand zu bekommen.

Feigen haben nach griechischem Volksglauben eine kathartische oder apotropäische Bedeutung [2]. Wenn die *φαρμακοί* sie an einer Schnur um den Hals tragen, so sollen sie entweder selbst gegen dämonische Einflüsse geschützt werden, oder es soll verhindert werden, daß sich eine Unreinheit von ihnen aus weiter verbreitet.

Flötenspiel ist wohl als ein Mittel anzusehen, durch das böse Geister verscheucht werden sollen [3]; es findet sich mit dem gleichen Zweck noch bei mancher anderen Zeremonie.

Der Name der *φαρμακοί* bietet Schwierigkeiten. *Φαρμακός* bedeutet nach dem gewöhnlichen griechischen Sprachgebrauch „Zauberer", *φάρμακον* ist das Zaubermittel, das Glück und Unglück bringen kann, demnach sowohl das Heilmittel wie das Gift [4]. Man hat angenommen, daß in unserem Brauche

---

[1] S. o. S. 37 Anm. 1 unter Harpokration.

[2] E. Rohde, Psyche II 406f. Anders K. O. Müller, Dorier I² 1844, 330.

[3] Wolters, *Ἐφημ. ἀρχ.* 1892, 228; Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 12. — Man erinnere sich daran, daß Davids Saitenspiel den bösen Geist des Saul verscheucht.

[4] Über die Etymologie vgl. Fick, Bezzenbergers Beiträge XXIII 189., 185ff.; Osthoff ebenda XXIV 1899, 144 *φαρμακός* „der als Zauber dienende, ein in Menschengestalt verkörperter Zauber"; W. Havers, Indogermanische

nichts anderes stecke als eine Vertreibung von Zauberern, die dem Volke Schaden zugefügt hatten oder zufügen konnten [1]. Das will durchaus nicht mit der sonstigen Überlieferung stimmen, nach der es sich um eine Entsühnung handelte. So muß das Wort φαρμακός anders zu verstehen sein, am besten wohl als „lebendes Zauber-(d. h. Reinigungs)mittel", eine maskuline Bildung zu dem neutralen φάρμακον; heißen doch auch in Halos [2] die Menschen, die καθάρματα (ebenfalls 'Reinigungsmittel') waren, καθαρμοί.

Die Zweizahl der φαρμακοί erklärten die Alten damit, daß der eine die Männer, der andere die Frauen vertreten sollte — eine Auffassung, die sehr annehmbar klingt [3]. Für die Tatsache, daß die φαρμακοί Menschen von geringem Wert waren, könnte man die Erklärung darin suchen, daß im Anfang angesehene Mitbürger zur Entsühnung des Volkes benutzt, später aber an deren Stelle solche Menschen getreten seien, auf deren Erhaltung niemand besonderes Gewicht legte. War aber, wie wir meinten, der Zweck nur der, die Unreinheit von Mensch auf Mensch übergehen zu lassen, so war es von Anfang an gleichgültig, welcher Art die menschlichen Sündenböcke waren.

Das Ende der Zeremonie wird freilich nicht klar bezeichnet; Hinausführen (das heißt doch wohl „über die Grenze bringen"), Verbrennen, Steinigen werden nebeneinander genannt. Das sind alles drei gleichwertige Mittel, durch die man einen unreinen Menschen beseitigen konnte. Verbannung und Verbrennung haben wir schon an anderer Stelle in dieser Bedeutung kennen gelernt; die Steinigung dient in der gleichen Weise dazu, einen Menschen, dem man nicht zu nahe kommen will, aus der Ferne zu töten [4]. Wie sind aber diese Un-

Forschungen XXV 1909, 375 ff.: „der φαρμακός ist ein körperlich und geistig geschlagener Mann, ein 'Idiot', ein 'Kretin'"; A. Klotz, Glotta III 236 ff.

[1] O. Gruppe, Griech. Myth. und Religionsgesch. 923. [2] S. u. S. 44, 1.

[3] Harpokration und Helladios aaO., s. o. S. 37 Anm. 1.

[4] Material über Steinigen s. R. Hirzel, Die Strafe der Steinigung, Abhandl. d. Sächs. Ges. d. Wiss. XXVII 1909, 223 ff. Durch die Steinigung wird außerdem erreicht, daß der Körper zugedeckt und somit der Berührung durch Menschen entzogen, gleichzeitig aber auch durch die Steinlast die Seele am Entweichen gehindert wird.

stimmigkeiten zu erklären? Doch wohl am besten dadurch, daß die Berichte aus verschiedenen Orten überliefert werden. Für Athen ist der Brauch von Ps. Lysias überliefert, die Legende von dem Räuber *Φαρμακός* ist in Delphi lokalisiert und dürfte einem Brauch eben in dieser Stadt als Begründung gedient haben. Verbannung und Steinigung ließen sich auch in der Art zusammenfügen, daß die *φαρμακοί* durch Steinwürfe fortgejagt wurden.

Überliefert ist von einem Schriftsteller, daß der Brauch in Athen am Thargelienfest vollzogen wurde. Dagegen sind in neuerer Zeit Einwände erhoben. Man hat sich gewundert, daß mehrere Gelehrte des Altertums von den Sühnungen an den Thargelien sprächen, jedoch nur ein einziger[1] die doch recht auffälligen *φαρμακοί* erwähnte[2]: ein solcher Schluß ex silentio ist aber keineswegs zwingend, denn gerade die Tatsache, daß noch mehrere Reinigungen vorgenommen wurden, macht auch die Existenz der unsrigen bei jener Gelegenheit wahrscheinlich. Noch bedenklicher ist ein zweites Argument, die Thargelien seien in heiterer Feier vollbracht und das grausige Menschenopfer habe in diesem Rahmen keine Stätte gefunden: allzuleicht kann sich die Grundstimmung eines Festes verändern[3], besonders wenn die frühere Bedeutung vergessen wird.

Fand die heilige Handlung am Thargelienfest statt, so gehörte sie zur Verehrung des Apollon, der ja der Sühnegott *κατ' ἐξοχήν* war; darauf weist auch die delphische Legende hin. Vielleicht hat gerade Apollon der Sitte in Griechenland Verbreitung verschafft.

Die Handlung war ein reiner Zauber, kein eigentlicher Akt des Gottesdienstes; die alte Auffassung als „Sühnopfer", das durch die Hingabe zweier Menschenleben bewirkt wird[4], dürfte nicht mehr allgemein befriedigen. Keine der Einzel-

[1] Harpokration, der auf Kallimachos Schüler Istros zurückgeht; s. o. S. 37, 1.

[2] P. Stengel, Zu den griech. Sakralaltert., Hermes XXII 1887, 86 ff. Dagegen hat sich ausführlich ausgesprochen J. Toepffer, Thargelienbräuche, Rhein. Mus. XLIII 1888, 142 ff.

[3] Vgl. die jetzt heitere Feier der ursprünglich ernsten Kirchweih; s. auch E. Samter, Archiv f. Rel.-Wiss. X 1907, 385.

[4] C. O. Müller, Stengel, Schoemann-Lipsius u. a.

heiten spricht gegen die oben vorgetragene Deutung; ja ein Punkt wie die Verwendung minderwertigen Menschenmaterials findet auf diese Weise vielleicht noch eine bessere Begründung als vorher. Hätten wir hier dieselbe gute Überlieferung, wie bei den römischen Bräuchen, so würden wir wohl auch einen Zauber finden, in dem die *φαρμακοί* mit der Sünde beladen werden [1].

Denselben Sinn hatte ein *δρώμενον*, das alljährlich am leukadischen Felsen geübt wurde. Von der Höhe, auf der ein Apolloheiligtum stand, warf man am Fest des Gottes „zur Abwehr von Unheil", wie man sagte, einen Verbrecher in das Meer hinab. Jedoch glaubte man ihn am Leben zu erhalten, indem man Federn und ganze Vögel an ihn band, und fischte ihn auf, wenn er nicht getötet war; den noch am Leben Gebliebenen trieb man schleunigst über die Grenze [2].

Niemand wird diesen mit einiger Feierlichkeit vollzogenen Akt für eine gewöhnliche Hinrichtung halten. Die meisten Religionshistoriker [3] denken denn auch an ein Opfer, ein „Sühnopfer" gewöhnlichen Schlages, durch das dem sündigen Volke die Gnade Apollons erkauft werden sollte; die Wahl

---

[1] S. W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, übers. v. Stübe, 322 Anm. 722; J. E. Harrison *Prolegomena to the Study of Greek Religion*[2] 1908, 95 ff.; W. Mannhardt, Myth. Forschungen 1884, 124 (Herausführen eines Unfruchtbarkeitsdämons).

[2] Strabo X 452: *ἔχει δὲ τὸ τοῦ Λευκάτα Ἀπόλλωνος ἱερὸν καὶ τὸ ἅλμα τὸ τοὺς ἔρωτας παύειν πεπιστευμένον . . . ἦν δὲ καὶ πάτριον τοῖς Λευκαδίοις κατ' ἐνιαυτὸν ἐν τῇ θυσίᾳ τοῦ Ἀπόλλωνος ἀπὸ τῆς σκοπῆς ῥιπτεῖσθαί τινα τῶν ἐν αἰτίαις ὄντων ἀποτροπῆς χάριν, ἐξαπτομένων ἐξ αὐτοῦ παντοδαπῶν πτερῶν καὶ ὄρνεων ἀνακουφίζειν δυναμένων τῇ πτήσει τὸ ἅλμα, ὑποδέχεσθαι δὲ κάτω μικραῖς ἁλιάσι κύκλῳ περιεστῶτας πολλοὺς καὶ περισῴζειν εἰς δύναμιν τῶν ὄρων ἔξω τὸν ἀναληφθέντα.* Vgl. auch Ampelius, lib. mem. 8. — M. Heinemann, Landschaftliche Elemente in der griechischen Kunst (Bonn. Diss. 1910) 50 f. erklärt nach Loeschcke ein etruskisches Wandgemälde als Darstellung des Sprunges vom leukadischen Felsen; dies wird zurückgewiesen von v. Wilamowitz, Sappho u. Simonides 1913, 26, 1.

[3] K. O. Müller, Dorier 1, 329 f. u. a., zuletzt v. Wilamowitz aaO. — Die *Λευκὰς πέτρα* ist (im Anschluß an Odyss. XXIV 11) von A. Dieterich, Nekyia 1893, 27 f. u. a. als Totenfels erklärt worden. Doch warum soll nicht ein helleuchtender Fels im Gegensatz zu einem bewaldeten als „Weißer" ohne irgendeinen mythologischen Nebensinn bezeichnet worden sein?

eines Verbrechers und die Anwendung jenes primitiven Fallschirmes erscheinen ihnen als Milderungen des alten Brauches in einer menschlicher empfindenden Zeit. Von anderer Seite[1] ist an ein Gottesurteil gedacht, bei dem die Entscheidung über den Tod des Geweihten in das Belieben der Gottheit gestellt wird. Besser erscheint auch hier die Idee des Sündenbockopfers[2]. Deutlich ist die Absicht zu erkennen, daß ein Fluchbeladener durch Versenken ins Meer für immer beseitigt wird. Allmählich aber wurde die Sitte gemildert; daß man in alter Zeit schon einen Verbrecher dabei benutzte, ist unwahrscheinlich, da man einen mit Unreinheit beladenen Menschen wohl nicht für geeignet hielt, noch ein neues Tabu auf sich zu nehmen. Der apotropäische Zweck, den die Alten dem Brauch zuschrieben, wurde bei unserer Auffassung auch erreicht, da die Beseitigung von kultischer Unreinheit auch die Gefahr eines von Dämonen oder Göttern ausgehenden Unglücks verringerte.

Solche *φαρμακοί* — der Ausdruck ist allerdings nicht weiter überliefert — gab es noch an anderen Orten Griechenlands.

In Abdera war es Sitte, zur Reinigung des Volkes alljährlich einen Bürger, der „devoviert" war — einen für alle, wie es hieß, — zu steinigen[3]. Was wir an anderer Stelle vermißten, ist hier überliefert: es wird von einem *devovere* gesprochen, d. h. „herabwünschen, den Unterirdischen weihen"[4], und dies könnte sehr wohl „mit Fluch beladen" bedeuten. Wir müssen annehmen, daß diese Devotion ursprünglich ein regelrechter Zauberspruch war, der mit dem Aussprechen in Erfüllung trat; später wurde er vielleicht, wie wir es bei den Römern so häufig finden, zum einfachen Gebet. Von Apollon ist hier

---

[1] F. Dümmler, Delphika 1894, 16.

[2] Seit K. O. Müller, Dorier I 233, schreibt man dem leukadischen Felssturz dieselbe Bedeutung zu wie dem athenischen Thargelienbrauch.

[3] Ovid, Ibis 465f.: *Aut te devoveat certis Abdera diebus | saxaque devotum grandine plura petant.* Dazu die Scholien, deren älteste und beste Fassung im codex Philippicus steht: *Abderitae dicti sunt in uno quoque anno lustrasse se publice, et in his emptum hominem pro capitibus omnium devotum lapidibus occidebant.*

[4] S. darüber weiter unten.

keine Rede; möglich aber ist, daß auch der abderitische Brauch an seinem Feste stattfand.

Aus Massilia[1] ist derselbe Brauch überliefert: wenn eine Pest das Volk bedrängte, wurde ein Mitbürger ein Jahr lang mit „reineren Speisen“ auf Staatskosten ernährt; dann führte man ihn bekränzt und unter Verwünschungen, daß das Unglück der Stadt über ihn kommen solle, umher; darauf wurde er vom Felsen hinabgestürzt. — Auffällig ist hier, daß der φαρμακός zunächst ein ganzes Jahr auf Staatskosten ernährt wurde. War es ein Mittel, um ihn ganz frei von aller Unreinheit, also besonders aufnahmefähig für fremde Unreinheit zu machen? Darauf würde der Ausdruck „mit reineren Speisen“ hindeuten: nicht einmal Speisen, die ein Tabu mit sich bringen, sollen zu ihm gelangen[2]. Bezeichnend sind hier wiederum die Verwünschungen, mit denen das Unglück der Stadt auf sein Haupt gelegt wird; den Tod findet auch er durch einen Felssturz.

Noch andere Menschenopfer, bei denen der Zweck zunächst weniger klar ist, gehören in diesen Gedankenbereich.

In der südthessalischen Stadt Halos im Lande Achaia lag auf dem jeweils ältesten Mitglied des Geschlechts der Athamantiden das Verbot, in das Rathaus zu gehen. Betrat er es trotzdem und zwar freiwillig, so wurde er zunächst dort zurückbehalten, um dann als Opfer für Zeus Laphystios, den „Verschlinger“, in feierlicher Prozession, deren Teilnehmer bekränzt waren, hinausgeführt zu werden. Manchem gelang noch im letzten Augenblick die Flucht; doch durfte er nicht zurückkehren, wenn er nicht wollte,

[1] Petronius fg. 1 Bücheler (S. 109) aus Servius zu Verg. Aen. III 57: *Sacra id est exsecrabilis, tractus est autem sermo ex more Gallorum. Nam Massilienses, quotiens pestilentia laborabant, unus se ex pauperibus offerebat alendus anno integro publicis* (*sumptibus* fügt Bücheler hinzu) *et purioribus cibis. Hic postea ornatus verbenis et vestibus sacris circumducebatur per totam civitatem cum execrationibus, ut in ipsum reciderent mala totius civitatis, et sic praecipitabatur. Hoc autem in Petronio lectum est.*

[2] Man erinnere sich z. B., daß die römischen Priester mancherlei Speisen, z. B. Bohnen, nicht essen, ja nicht einmal sehen durften; s. Wissowa, Religion und Kultus der Römer[2] 1912, 235 und 507; vgl. dazu auch S. Reinach *Cultes, mythes et religions* I 1905, 46f.

daß man die Zeremonie an ihm wiederholte. — Xerxes verschonte bei seinem Durchzug durch die Stadt das Haus der Athamantiden und den Hain des Zeus Laphystios[1]. — Hinzuzufügen ist, daß in einer ätiologischen Legende, die den beabsichtigten Opfertod und die Rettung des Athamas er-

---

[1] Herodot VII 197: *Ἐς Ἅλον δὲ τῆς Ἀχαιίης ἀπικομένῳ Ξέρξῃ οἱ κατηγεμόνες τῆς ὁδοῦ βουλόμενοι τὸ πᾶν ἐξηγέεσθαι ἔλεγόν οἱ ἐπιχώριον λόγον, τὰ περὶ τὸ ἱρὸν τοῦ Λαφυστίου Διός, ὡς Ἀθάμας ὁ Αἰόλου ἐμηχανήσατο Φρίξῳ μόρον σὺν Ἴνοϊ βουλεύσας, μετέπειτα δὲ ὡς ἐκ Θεοπροπίου Ἀχαιοὶ προτιθεῖσιν τοῖσιν ἐκείνου ἀπογόνοισιν ἀέθλους τοιούσδε· ὃς ἂν ᾖ τοῦ γένεος τούτου πρεσβύτατος, τούτῳ ἐπιτάξαντες ἔργεσθαι τοῦ λήϊτου αὐτοὶ φυλακὰς ἔχουσιν (λήϊτον δὲ καλέουσιν τὸ πρυτανήιον ⟨οἱ⟩ Ἀχαιοί)· ἢν δ' ἐσέλθῃ, οὐκ ἔστιν, ὅκως ἔξεισιν, πρὶν ἢ θύεσθαι μέλλῃ· ὥς τε ἔτι πρὸς τούτοισι πολλοὶ ἤδη τούτων ⟨τῶν⟩ μελλόντων θύεσθαι δείσαντες οἴχοντο, ἀποδράντες ἐς ἄλλην χώρην, χρόνου δὲ προιόντος ὀπίσω κατελθόντες, ἢν ἁλίσκωνται, ἐστέλλοντο ἐς τὸ πρυτανήιον· ὡς θύεταί τε, ἐξηγέοντο, στέμμασι πᾶς πυκασθεὶς καὶ ὡς σὺν πομπῇ ἐξαχθείς. ταῦτα δὲ πάσχουσιν οἱ Κυτισσόρου τοῦ Φρίξου παιδὸς ἀπόγονοι, διότι καθαρμὸν τῆς χώρας ποιευμένων Ἀχαιῶν ἐκ Θεοπροπίου Ἀθάμαντα τὸν Αἰόλου καὶ μελλόντων μιν θύειν ἀπικόμενος οὗτος ὁ Κυτίσσωρος ἐξ Αἴης τῆς Κολχίδος ἐρρύσατο, ποιήσας δὲ τοῦτο τοῖσι ἐπιγενομένοισι ἐξ ἑωυτοῦ μῆνιν τοῦ θεοῦ ἐνέβαλε. Ξέρξης δὲ ταῦτα ἀκούσας ὡς κατὰ τὸ ἄλσος ἐγίνετο, αὐτός τε ἔργετο αὐτοῦ καὶ τῇ στρατιῇ πάσῃ παρήγγειλε, τῶν τε Ἀθάμαντος ἀπογόνων τὴν οἰκίην ὁμοίως καὶ τὸ τέμενος ἐσέβετο.* Ps.-Plato, Minos 315 c: *καὶ μὴ ὅτι βάρβαροι ἄνθρωποι ἡμῶν ἄλλοις νόμοις χρῶνται, ἀλλὰ καὶ οἱ ἐν τῇ Λυκαίᾳ οὗτοι καὶ οἱ τοῦ Ἀθάμαντος ἔκγονοι οἷας θυσίας θύουσιν Ἕλληνες ὄντες.* Schol. Apollon. Rhod. II 653: *νῆ Ἀθάμαντος· τὸν Φρίξον ὑποδέδεκται ὁ Διψακὸς εἰς Κόλχους πορευόμενον. φασὶ δὲ ἐκεῖ σφαγιασθῆναι τῷ Λαφυστίῳ Διί, καὶ μέχρι τοῦ νῦν ἕνα τῶν Φρίξου ἀπογόνων εἰσιέναι εἰς τὸ πρυτανεῖον, ἐπελθόντα τινὰ ἑκουσίως τῷ προειρημένῳ Διί.* — Die Kultlegenden gliedern sich in zwei Gruppen: 1. Athamas, der Ahnherr des Geschlechts, soll geopfert werden, er wird aber durch seinen Enkel Kytissoros oder durch Herakles davon befreit: Herodot VII 197 (s. o.), Sophokles TGF p. 131 Nauck. — 2. Athamas will seine Kinder Phrixos und Helle bei einer Hungersnot opfern; aber sie entfliehen auf einem goldenen Widder. Diese viel erzählte Sage fand zahlreiche Ausschmückungen: den Märchenzug von der bösen Stiefmutter und das Josephmotiv. Den Widder opferte Athamas dem Zeus Laphystios, damit der Gott nicht leer ausgehe (Motiv, das aus der Iphigenia- und ähnlichen Sagen genommen ist). Beide Klassen von Sagen übertragen das Opfer auf die Stammväter des Geschlechtes, Athamas wie Phrixos (und Helle). Bezeichnend für den Ausgang der Zeremonie in historischer Zeit (s. im Text) ist übrigens die Tatsache, daß in beiden Sagen das Opfer sich durch die Flucht retten kann.

zählt, die Handlung als eine Reinigung aufgefaßt wird [1]. Eine genaue Prüfung der Einzelheiten bestätigt diese Annahme [2].

Der Mitbürger, der sich dem Tode weiht, wird aus der Stadt hinausgeführt. Das erinnert an das Hinausführen der *φαρμακοί* in Athen; man will also die Stadt durch die Zeremonie, die nun stattfindet, nicht beflecken. Draußen soll er geopfert werden, aber es ist überliefert, daß sehr viele in diesem Moment entflohen sind. Das kann doch nur geschehen sein, wenn man ihnen die Möglichkeit dazu gab, sei es, daß die einst starre Forderung des Opfertodes im Lauf der Zeit gemildert worden war, sei es, daß auch hier schon ursprünglich die Verbannung gleichberechtigt neben dem Tod bei der Beseitigung eines unreinen Menschen stand. Dies letztere würde wiederum den *φαρμακοί* entsprechen.

Freiwillig opferte sich der Athamantide auf. Sicherlich hat er es nur bei einer besonderen Gelegenheit getan, und das wird ein nationales Unglück gewesen sein, Pest, Kriegsnot, Hunger: Ereignisse, die durch die Sünde, d. h. die religiöse Unreinheit der Menschen enstanden waren und nur durch eine Reinigung beseitigt werden konnten.

Der Athamantide erklärte sich zum Tode bereit, indem er in das Rathaus ging, dessen Betreten ihm sonst untersagt war. An und für sich wird das Rathaus kaum eine so besondere Bedeutung gehabt haben; nur was in ihm vorging, konnte gefährlich werden, wahrscheinlich eine Zeremonie, durch die (wie bei den Hebräern durch das Handauflegen auf den Sündenbock) die Unreinheit auf den Athamantiden überging. Er gewöhnte sich dann daran, den Ort dieser Handlung nicht zu betreten, bevor er deren Vollziehung wünschte; das wurde allmählich zum Gesetz [3]. War er aber erst einmal drinnen, so verließ er das Gebäude nur, um zum Opferaltar geführt zu werden: eine Isolierung, durch die offenbar

[1] Herodot aaO.

[2] K. O. Müller, Orchomenos 156ff.; Ph. Buttmann, Mythologus II 1829, 230 (Zeus Laph. wie der Kinder fressende Kronos und Moloch); Stein zu Herodot aaO. (ebenso); Frazer, Golden Bough[2] II 34ff.; M. P. Nilsson, Griechische Feste 1906, 10ff.

[3] Oder man mag annehmen, daß er sich ursprünglich im Rathause dem *κοινὸν* der Männer stellte.

die Übertragung des Unreinen verhindert werden sollte. Nur in einem Falle geschah das Betreten des Rathauses unfreiwillig. War ein Todgeweihter seinem Schicksal entronnen, dann aber zurückgekehrt, so führte man ihn wieder in das Rathaus und bewahrte ihn dort bis zum Opfer auf. Also war dies Tabu in der Ferne nicht von ihm gewichen, und um eine Infektion seiner Landsleute zu vermeiden, mußte er von neuem aus ihrer Mitte entfernt, d. h. zunächst in Gefangenschaft behalten, dann gänzlich beseitigt werden.

Das Institut des Menschenopfers war hier an den Kult des „Zeus Verschlinger" geknüpft. Der Name sagt, was das Wesen dieses Gottes war. Aber man muß fragen: verlangt der grausame Sinn dieses Gottes menschliches Blut, oder erscheint er nur als grausam, weil in seinem Hain das Opfer fällt? Ist unsere Auffassung des Brauches richtig, so werden wir uns der zweiten Möglichkeit anschließen. Wie die Germanen die Seelen hingerichteter Verbrecher dem Wodan weihten, so brachte man den Athamantiden einem Dämon dar, der danach Laphystios hieß: er sollte den Geist des Getöteten an der Rache hindern. Mit dem obersten der hellenischen Götter, dessen Namen er annahm, hatte dieser Dämon natürlich ursprünglich nichts zu tun [1].

Allmählich war der Brauch erstarrt. Das Betreten des Rathauses, das früher unbedenklich geschehen konnte, erschien nun als gefährlich. So galt auch nicht mehr irgendein beliebiger Mensch als geeignet, sein Volk von der Sünde zu befreien; vielmehr wurde es nun in einer bestimmten Familie üblich, diese unzweifelhaft ehrenvolle Last auf sich zu nehmen — vielleicht weil man in wiederholten Fällen mit den Angehörigen dieses Geschlechtes gute Erfahrungen gemacht hatte. Dies Geschlecht leitete seinen Ursprung auf den alten Herrscher des Landes, Athamas, zurück.

---

[1] Der Name Laphystios läßt sich nur als „Verschlinger" deuten (zu *λαφύσσειν*). K. O. Müller, Orchomenos 159 setzte Laphystios ohne genügenden Grund gleich *Φύξιος*. Beziehungen zu dem pisidisch-isaurischen Volk der Laphystrener, auf deren Möglichkeit mich Herr Professor Herbig in einer freundlichen Mitteilung hinweist, liegen wohl ebenso wenig vor wie zwischen Zeus (Apollon) Lykaios und den Lykiern.

Φαρμακοί, und zwar diesmal solche weiblichen Geschlechtes, finden wir auch in einem lokrischen Brauch, der durch eine kürzlich aufgefundene Inschrift aktuell geworden ist. Die Lokrer pflegten zwei vornehme Mädchen, die aus den sogenannten „hundert Familien" durch das Los bestimmt wurden, in das Heiligtum der Athene von Ilion zu senden, alljährlich oder, wie eine andere Überlieferung angibt, wenn die früher gesandten Mädchen gestorben waren. Die Landung in der Troas ging möglichst heimlich vor sich, denn die Troer lauerten den Ankommenden auf und suchten sie in ihre Gewalt zu bekommen, um sie zu töten; die Leichen verbrannten sie mit dem Holz unfruchtbarer und wilder Bäume und warfen die Asche in das Meer. Gelang es den Mädchen, unbemerkt zu landen, so flüchteten sie sich in das Heiligtum der Göttin und waren dort solange geschützt, wie sie im Tempel blieben; verließen sie ihn aber, so konnten sie gejagt und getötet werden. Sie mußten im Tempel niedrige Dienste verrichten und durften sich der Göttin selbst nicht nahen. — Der Brauch leitete seinen Ursprung zurück auf die Schändung der Kassandra durch Aias am Altar der Athene nach der Zerstörung Trojas. Drei Jahre später war eine Pest über das lokrische Land gekommen, und das Orakel hatte befohlen, zur Sühne für den Frevel zwei Mädchen aus des Aias Geschlecht nach Ilion zu senden. Das war nun lange Zeit fortgesetzt worden; dann hatte man einjährige Kinder weiblichen Geschlechts mit ihren Ammen nach Ilion geschickt. Als aber bald nach dem phokischen Krieg (346) angeblich tausend Jahre seit der Zerstörung Trojas vergangen waren, machten sich die Lokrer diesen Umstand zu nutze, um den unbequemen Brauch zu beseitigen; sie sagten, das Orakel habe den Menschentribut nur auf tausend Jahre gefordert. Da nun eins der Mädchen gestorben war, bestatteten sie es deshalb ohne viel Aufsehen und unterließen die Sendung einer Nachfolgerin. Doch bald suchte die erzürnte Gottheit das Land mit Trockenheit und Unfruchtbarkeit heim, und das Orakel riet ihnen, die alte Sitte wieder fortzusetzen. Da sie sich über die Auswahl der Mädchen nicht einigen konnten, so übertrugen sie den Streitfall dem König Antigonos (welchem?), der bestimmte, das

Los solle entscheiden[1]; sie sandten aber künftighin nur eine Jungfrau statt wie früher deren zwei[2]. Plutarch[3] erzählt, daß der Brauch bis kurz vor seiner Zeit in Übung gewesen sei[4].

---

[1] Ob und inwieweit das ein Fortschritt gegenüber der früheren Praxis war, läßt sich nicht sagen.

[2] Interpol. Serv. Verg. Aen. I 41 kennt — sicher mit Unrecht — von Anfang an nur die Sendung einer Jungfrau.

[3] De sera numinis vindicta 12.

[4] An den Brauch lehnten sich zwei ätiologische Legenden an, die in der Dichtung zu einer einzigen verschmolzen: 1. ein Frevel des lokrischen Aias, unter dem seine Nachkommen zu leiden hatten; Procli excerpt. ex Iliupers. (Wagner *Mythographi Graeci* I 244): *Κασσάνδραν δὲ Αἴας ὁ Ἰλέως πρὸς βίαν ἀποσπῶν συνεφέλκεται τὸ τῆς Ἀθηνᾶς ξόανον*, s. a. Apollodori epit. V 22 (Wagner 212). Seit Kallimachos, wie es scheint, erzählte man, Aias habe Kassandra wirklich geschändet. Vgl. Fleischer, Roschers Myth. Lex. I 1 Sp. 136; Toepffer, Pauly-Wissowa I 1 Sp. 937f. u. d. W. Aias. Sollten die Lokrer eine unbequeme religiöse Verpflichtung, die mit Ilion zusammenhing, mit der Schuld des Ahnherrn motivieren, so mußte ihr Heros Aias im trojanischen Krieg irgendeinen Frevel begangen haben. Sündhafte Handlungen kamen in diesem Zusammenhang auch sonst vor; war es da so schwer zu erdichten, daß Aias eine Schutzflehende gewaltsam vom Altar der Athena fortgerissen hätte? J. Vürtheim *De Aiacis origine, cultu, patria* 1907, 116 hält Aias für einen alten Giganten, der mit Athena kämpfte, während C. F. Lehmann-Haupt in Gercke-Nordens Einleitung in die Altertumswissenschaft III 102 ein tatsächliches Vergehen der Griechen gegen die Athena von Ilion bei der Zerstörung der Stadt annimmt. 2. Bei der Abfahrt der Griechen sollte Aias gesteinigt werden; er entfloh aber, wie später die lokrischen Mädchen vor ihren Verfolgern, an den Altar der Athena. Apollod. epit. V 25: *ὡς δὲ ἔμελλον ἀποπλεῖν πορθήσαντες Τροίαν, ὑπὸ Κάλχαντος κατείχοντο, μηνίειν Ἀθηνᾶν αὐτοῖς λέγοντος διὰ τὴν Αἴαντος ἀσέβειαν* (nach dem Vorbild des Aufenthalts in Aulis erdichtet). *καὶ τὸν μὲν Αἴαντα κτείνειν ἔμελλον, φεύγοντα δὲ ἐπὶ βωμὸν εἵασαν* (Proclus bei Wagner 245 *τὸν τῆς Ἀθηνᾶς βωμόν*). Vgl. Fleischer aaO.; Toepffer aaO. Die richtige Bedeutung dieser Legende, welche die Flucht der Mädchen begründet, bei E. Rückert, Der Dienst der Athena 1829, 95; Dümmler, Kleine Schriften II 228 u. a. — Der Brauch selbst ist am besten geschildert bei Apollod. epit. VI 20ff. (Wagner 222): *Λοκροὶ δὲ μόλις τὴν ἑαυτῶν καταλαβόντες, ἐπεὶ μετὰ τρίτον ἔτος τὴν Λοκρίδα κατέσχε φθορά, δέχονται χρησμὸν ἐξιλάσασθαι τὴν ἐν Ἰλίῳ Ἀθηνᾶν καὶ δύο παρθένους πέμπειν ἱκετίδας ἐπὶ ἔτη χίλια. καὶ λαγχάνουσι πρῶται Περίβοια καὶ Κλεοπάτρα.* (21) *αὗται δὲ εἰς Τροίαν ἀφικόμεναι, διωκόμεναι παρὰ τῶν ἐγχωρίων εἰς τὸ ἱερὸν κατέρχονται· καὶ τῇ μὲν θεᾷ οὐ προσήρχοντο, τὸ δὲ ἱερὸν ἔσαιρόν τε καὶ ἔρραινον· ἐκτὸς δὲ τοῦ νεὼ οὐκ ἐξῄεσαν, κεκαρμέναι δὲ ἦσαν καὶ μονοχίτωνες καὶ ἀνυπόδετοι.* (22) *τῶν δὲ πρώτων ἀποθανουσῶν ἄλλας ἔπεμπον· εἰσῄεσαν δὲ εἰς τὴν*

Man hat die Verfolgung durch die Troer und die darauf folgende Hierodulie hier als Ablösung eines alten Menschenopfers angesehen, das eine als Andeutung des guten Willens, dem sich nur die Opfer selbst nicht fügen wollen, das andere als wirklichen Ersatz für ein der Gottheit entgangenes Menschenleben. J. Vürtheim denkt an die Flucht vor einer gewaltsam erzwungenen Prostitution [1]. Beides ist unwahrscheinlich.

ἔπεμπον. εἰσῆσαν δὲ εἰς τὴν πόλιν νύκτωρ, ἵνα μὴ φανεῖσαι τοῦ τεμένους ἔξω φονευθῶσιν. μετέπειτα δὲ βρέφη μετὰ τροφῶν ἔπεμπον. χιλίων δὲ ἐτῶν παρελθόντων μετὰ τὸν Φωκικὸν πόλεμον ἱκετίδας ἐπαύσαντο πέμποντες. Schol. Lyk. Alex. 1159: *συνέβη μιᾷ στελλομένῃ ἐκ Λοκρίδος διαφθαρῆναι ἐπί τινος λόφου τῆς Τροίας καλουμένου Τράρωνος, εἶτα τοὺς Λοκροὺς τὴν μὲν θάψαι, σιωπῆσαι δὲ καὶ μηκέτι πέμπειν τὰς παῖδας, φάσκοντες πεπληρῶσθαι τὸν τῶν ἐτῶν χρόνον, ἀκαρπίας δὲ μετὰ τὴν παῦσιν τῆς θυσίας κατασχούσης αὐτοὺς πάλιν πέμπειν οὐκέτι β′, ἀλλὰ μίαν ἀρκοῦσαν εἶναι δοκοῦντας τὴν τιμωρίαν· ὁ δὲ χρησμὸς οὐκ εἶχεν ὡρισμένον χρόνον* (aus Timaeus? Vgl. Schol. Lyk. Alex. 1141, das ungefähr so schreibt wie Apollod., *ὥς φησι Τίμαιος ὁ Σικελός*. Der Scholiast kannte die Apollodorstelle; s. zu Lyk. Alex. 440). — Wenn die Kultlegende in der *Iliupersis* vorkam, so kann auch der Brauch selbst darin gestanden haben; H. v. Herwerden führt einige Verse, die bei Plutarch, de sera numinis vindicta 12 überliefert sind, auf sie zurück, (andere, z. B. Thraemer, Hermes XXV 54 ff., denken an Euphorion als Quelle). Dann behandelten gelegentlich einer Streitfrage aus der lokrischen Geschichte, wie es scheint, Aristoteles und Timaios den Brauch; die Uneinigkeit der beiden Gelehrten spiegelt sich wieder bei Polybios XII 5. Auf Timaios und daneben auf Kallimachos bezieht sich ausdrücklich Schol. Lyk. Alex. 1141 ff. (besonders 1155), auf Timaios dürfte auch Lykophron zurückgehen (Geffcken, Timaios Geographie des Westens, Philolog. Unters. von Wilamowitz und Kießling XIII 1892, 11). Auf Kallimachos (1. Buch der *Αἴτια*) beruft sich Schol. *A* Il. XIII 66. Die Auffassung des Demetrios von Skepsis (s. Text) und ihre Widerlegung finden sich bei Strabo XIII 1 § 40 p. 600 C. Aus dem 4. Jahrhundert stammt eine Notiz des Aineias Taktikos 31, 24; aus dem 3. Jahrhundert eine Inschrift, die kürzlich A. Wilhelm, Jahreshefte d. Österr. Archäolog. Instituts XIV 1912, 163 ff. (Vertrag über die Stellung der Mädchen durch die Aianteier und durch die Bewohner von Naryka) veröffentlicht hat. Vgl. ferner Vergil Aen. I 41; Plutarch, de sera numinis vindicta 12; Aelian fg. 47 (aus Hesych u. d. W. u. a. rekonstruiert), Interpol. Serv. Verg. Aen. I 41, der sich auf Annaeus Placidus (Lesart Ennius wohl falsch) bezieht. — Vgl. als neueste Untersuchung zu dem Brauch P. Corssen, Sokrates I 1913, 188 ff. und 235 ff.; s. auch F. Hauser, Österr. Jahresh. XV 1913, 168 ff.

[1] Vürtheim *De Aiacis origine cultu patria* 1907, 125. Vgl. die Flucht der Kassandra vor der Schändung durch Aias. Einen solchen Brauch er-

Keine einzige Tatsache in dem Ritual spricht irgendwie für Vürtheims Hypothese, ja Einzelheiten, wie z. B. der Zwang, im Heiligtum zu bleiben, würden dadurch kaum erklärt. Der ersteren Annahme aber widerspricht der Umstand, daß die Mädchen, die der Athene geopfert werden sollen, von den Lokrern am Eintritt in das Heiligtum gehindert werden. Will man den Tempeldienst als Ersatz für ein Menschenopfer ansehen, so muß man folgern, daß dies Opfer ursprünglich im Tempel dargebracht werden mußte. Die Troer aber, die sich dem widersetzen wollten, hätten eine schwere Sünde begangen. Der Grund für die feindliche Behandlung der Mädchen muß ein anderer sein: sie galten als unrein. Deshalb wurden sie aus der Heimat fortgesandt, deshalb verjagten die Troer sie bis ins Asyl, deshalb fanden sie noch im Tode keine Ruhe, sondern wurden auf unfruchtbarem Holze verbrannt, deshalb durften sie, denen der Tempel wohl Schutz bot, sich dem heiligen Bildnis der Göttin nicht nahen[1]. Das Austreiben des Unreinen, sowie seine Isolierung in einem Gebäude sind uns als Mittel, die gefährlichen Folgen des Tabu zu beseitigen, ja bereits bekannt. Die Verbrennung der Mädchen auf unfruchtbarem und wildem Holz hat ihre Parallele bei den attischen *φαρμακοί*[2]; wenn man die Asche ins Meer stürzte, so sollte jeder Überrest von ihnen beseitigt werden[3]. Wohl bietet das Heiligtum unreinen Menschen ein Asyl, wohl kann die Unreinheit gelegentlich durch ein höheres Tabu sozusagen

schließt Vürtheim auch für den daunischen Kassandratempel aus Lykophr. Alex. 1131.

[1] Vielleicht hat sich in ihrer Tracht eine ältere Sitte erhalten, da ja auch in solchen Äußerlichkeiten der Kultus stets konservativ ist. Auch das Betreten des Tempels mit nackten Füßen mag einen religiösen Grund haben. Vgl. Wilhelm aaO. 179 und die dort angegebene Literatur.

[2] S. o. S. 39.

[3] Lyk. Alex. 1159 spricht von der Asche *τῆς ἐκ λόφων Τράρωνος ἐφθιτωμένης*. Ist damit nur eine bestimmte Jungfrau gemeint, wie Geffcken, Timaios Geographie des Westens, Philolog. Unters. XIII 1892, 12 annimmt, oder jede, die von den Troern getötet wurde? Schol. Lyk. 1141 läßt jede getötete Lokrerin von Traron hinabgestürzt werden, was nach Holzinger z. St. aus 1159 erschlossen ist; doch wird eine heilige Handlung gerne an einem zuerst natürlich durch den Zufall bestimmten, dann traditionell gewordenen Ort vollzogen.

übertüncht werden, aber die reine Gottheit liebt nicht den Anblick des unheiligen Menschen; daher dürfen die Lokrerinnen nicht der Göttin unmittelbar dienen, sondern können nur — in der Kleidung der Trauernden, Unglücklichen — niedrige Arbeiten verrichten. — Fragt man nun, warum die Mädchen unrein waren, so kann die Antwort nur lauten: sie wurden dazu gemacht, um das Land als *φαρμακοί* zu entsühnen.

Denn man wird nicht annehmen, daß die religiöse Pflicht um des mythischen Ahnherrn willen die Jahrhunderte hindurch gedauert hat[1]. Der Frevel des Aias gegen Athene ist im Gegenteil erdacht, um die Sitte des Mädchentributs zu motivieren. Aber merkwürdig ist dabei, daß die lokrischen Mädchen gerade nach Ilion, der sagenberühmten Stadt, geführt wurden[2], ein Umstand, der bei modernen Forschern ein besonderes Interesse für unseren Brauch hervorgerufen hat. Verjagung der *φαρμακοί* über die Landesgrenze war nichts Ungewöhnliches; daß man sie über die See forttransportierte, finden wir auch beim Felssturz auf Leukas: die Rückkehr der Fluchbeladenen, die doch auf jeden Fall verhindert werden sollte, wurde so besonders erschwert. Wohin man nun die Mädchen, die doch sehr viel schutzbedürftiger waren als männliche *φαρμακοί*, führte, war an sich gleichgiltig. Daß sie nach Ilion gelangten, beruhte, wenn man will, auf einer Verpflichtung der Lokrer, für das Heiligtum der Athene von Ilion zwei Tempeldienerinnen zu stellen; sie benutzten dazu die dem Vaterlande doch verlorenen *φαρμακοί*. Als die Troer freilich erfuhren, daß unheilige Menschen in ihr Land gebracht wurden, verweigerten sie zwar die Gastfreundschaft nicht, forderten aber und erzwangen das ständige Verweilen der Ankömmlinge im Tempel. So wurden die Mädchen zum zweitenmal aus einer Volksgemeinschaft ausgeschlossen. Die historische Entwicklung des

[1] Doch vgl. die Ansicht von C. F. Lehmann-Haupt (s. o. S. 48 Anm. 4).

[2] Gruppe hat darauf hingewiesen, daß Aias der Sohn des Ileus oder Oileus (*Fιλεύς*) ist, und hat eine lautliche Übereinstimmung des Stammvaters des Geschlechtes mit dem Namen Ilion aus *Fιλιον* = Sühnstadt zu *ἵλημι* aus **Fίλημι* feststellen wollen (Gr. Myth. u. Rel.-Gesch. 90, 2; s. Vürtheim aaO. 116); neuerdings (Berliner philol. Wochenschr. 1908, 687) hat Gruppe diese unhaltbare Etymologie wieder aufgegeben und *ἵλημι* (nach anderen) aus **σι-σ(ε)λημι* (*σέλας*) abgeleitet.

Brauches brachte das mit sich; wenn es nur darauf ankam, die φαρμακοί in einem Tempel zu isolieren, so hätte man das schon in Lokris selbst tun können [1].

Der Sitte liegt uraltes religiöses Denken zugrunde, und gerade ihre eben geschilderte Entwicklung setzt eine längere Zeitdauer voraus. Doch hat man schon im Altertum ihren Ursprung erst in verhältnismäßig späte Zeit verlegt: Demetrios von Skepsis datierte ihren Anfang von der Zeit der Perserherrschaft, also dem 6. Jahrhundert her. Neuerdings hat v. Wilamowitz [2] die Entstehung des Athenakultes in Ilion und damit auch unseres Brauches in dieselbe Zeit gesetzt. Die gewöhnliche Tradition der Alten [3], der sich auch C. F. Lehmann-Haupt [4] im wesentlichen angeschlossen hat, ließ die ersten Mädchen drei Jahre nach der Eroberung Trojas fortgesandt werden. Einen festen Anhaltspunkt für die Zeitbestimmung gewinnen wir zunächst durch die Erwähnung unserer Kultlegende in der Iliupersis. Soll wirklich, wie es sehr wahrscheinlich ist, der Frevel des Aias und dessen Rettung am Altar der Athena den Mädchentribut motivieren, so muß dieser im 7. Jahrhundert schon in Übung gewesen sein. Möglicherweise aber ist er viel älter; denn der Athenatempel in Ilion scheint aus sehr frühen Zeiten zu stammen. Wenn man dort die Opfer nicht schlachtete, sondern an einen heiligen Baum hängte [5], so ist das eine Sitte, die nach Ausweis der Gemmen in mykenischer Zeit allgemein üblich war [6]. Demnach spricht wenigstens nichts dagegen, daß unser Menschenzoll auch aus jenen Tagen stammt. Brückner [7] glaubt sogar, einen verdeckten Brunnen aus der VI. oder VII. Schicht dem Athenaheiligtum und besonders dem „lichtscheuen Dienst" der Lokrerinnen zuweisen zu können. Aber seine Voraussetzung und darum auch sein Schluß sind falsch: der Dienst war nicht in dem Sinn lichtscheu, daß er eines verdeckten Brunnens be-

[1] Ähnlich ist der athenische Menschentribut nach Kreta, über den wir an anderer Stelle sprechen werden.

[2] Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. 1905, 319; derselbe, Griech. Lit. d. Altertums[1] 10. [3] S. o. S. 48 Anm. 4. [4] S. o. S. 48 Anm. 4.

[5] Brückner bei Dörpfeld, Troia und Ilion 1902, 563.

[6] Brückner aaO. 563 ff. [7] AaO. 560 ff.

durft hätte; die Mädchen hüteten sich nur vor der Berührung mit den Einheimischen, die sie mit Gewalt vertreiben könnten. — Wie über den Anfang, so haben wir auch über das Ende der Sitte einen Terminus ante quem. Plutarch [1] überliefert, daß der Brauch bis kurz vor seiner Zeit ausgeübt sei. Manche [2] freilich meinen, Plutarch habe aus einer früheren Quelle, etwa des 2. oder 3. Jahrhunderts v. Chr., abgeschrieben. Wie dem auch sein mag, einen Terminus post quem besitzen wir jetzt in der oben genannten 1893 gefundenen Inschrift, die ihr Herausgeber Wilhelm [3] in das 3. vorchristliche Jahrhundert setzt.

Noch eine andere Angabe aus der Geschichte des Brauches ist angefochten. Tzetzes [4] berichtet im Kommentar zu Lykophron, daß einjährige Mädchen mit ihren Ammen statt erwachsener Jungfrauen nach Ilion gesandt seien. Vürtheim [5] hat vielleicht mit Recht geschlossen, daß diese Notiz aus dem Worte *παρθένους ἐνιαυσίας* ('alljährlich Mädchen', falsch aufgefaßt 'ein Jahr alte Mädchen') herauskonstruiert sei.

Wie oft wurden nun die lokrischen Mädchen nach Ilion gesandt? Die Mehrzahl der alten Schriftsteller, Aineias Taktikos, Strabon, Ailianos, Servii schol. Dan., spricht von einer alljährlichen Sendung. Aber andere, der Scholiast zu Lykophron, der sich auf Timaeus beruft, und Apollodor berichten, erst wenn ein Mädchen gestorben sei, habe sie eine Nachfolgerin erhalten. Plutarch zitiert den Vers eines früheren Dichters (Arktinos oder Euphorion): „Die Mädchen dienen am Altar der Athena, ohne Schleier (d. h. ohne Hochzeit?), auch wenn das drückende Greisenalter kommt". Aelian aber scheint sich zu wundern, daß die Mädchen im Tempel alterten, ohne daß Nachfolgerinnen gesandt wurden [6]. In diesem Wirrwarr [7] haben

---

[1] *De sera num. vind.* 12 (s. o. S. 48).

[2] Wilamowitz z. B. bei Geffcken aaO. 10[1] nimmt Poseidonios als Quelle an. [3] Jahreshefte des Österr. Arch. Inst. XIV 1912, 250.

[4] S. a. Apollodor oben S. 48 Anm. 4. [5] AaO. 116.

[6] Aelian fg. 47 *καὶ αἵ γε πεμφθεῖσαι κατεγήρασαν ἐν τῇ Τροίᾳ τῶν διαδόχων μὴ ἀφικνουμένων. ἀλλ' αἱ γυναῖκες ἔτικτον ἔμπηρα καὶ τέρατα.* Das bezieht sich offenbar auf den Versuch der Lokrer nach dem phokischen Krieg, die Sitte abzuschaffen.

[7] Bei der Erzählung solcher Bräuche schleichen sich leicht durch die Auffassung, die man von ihnen hat, Fehler ein. Hielt z. B. Timäus es für

wir das Recht, das auszusuchen, was in unsere Auffassung des Brauches am besten hineinpaßt. Da kann es denn kein Zweifel sein, daß die Idee der *φαρμακοί* unter den beiden gegebenen Möglichkeiten die Annahme einer jährlichen Sendung erfordert[1]. Denn Reinigungen können vollzogen werden, wenn das ganze Volk sich besonders schwer versündigt hat, in besonderer Gefahr, wo man sich auf alles Unrecht, das schaden kann, besinnt, aber niemals, wenn zufällig der alte Sündenbock gestorben ist; dessen Rolle ist mit der Austreibung ausgespielt.

Flucht und Verfolgung menschlicher Opfer kommen noch in einigen anderen Bräuchen vor, jedoch mit dem Unterschied, daß nicht die Gesamtheit der Bürger einen Menschen verjagt, sondern der Priester eines Gottes. Handelt es sich auch hier um die Austreibung eines *φαρμακός*? Eine andere Möglichkeit wäre es, daß der Priester die Gottheit vertritt, die etwa einen bösen Dämon, ebenfalls durch einen Menschen dargestellt, entfernt.

So verfolgte in Tegea[2] die Priesterin der Artemis alljährlich in der Rolle ihrer Gottheit einen Mann, der einen gewissen Leimon, einen Mörder aus mythischer Zeit, darstellte. Was mit dem Darsteller des Leimon geschah, wenn er eingeholt wurde, ist nicht überliefert[3].

---

das Wesentliche der Zeremonie, daß die Mädchen der Athene ihr Leben weihten, so konnte er leicht zu seiner Behauptung kommen.

[1] Holzinger, Kommentar zu Lykophron 1153 meint: Die Getöteten mußten durch neue Ankömmlinge ersetzt werden; jedoch hatten die Lokrer nicht mehr als zwei Jungfrauen pro Jahr zu liefern.

[2] Pausanias VIII 53, 2f.: *ὡς δὲ ἄρα καὶ ἐς τὴν Τεγεατῶν ἐληλυθέναι τοὺς θεοὺς* (sc. *Ἀπόλλωνα καὶ Ἄρτεμιν*), *ἐνταῦθα υἱὸν Τεγεάτου Σκέφρον προσελθόντα τῷ Ἀπόλλωνι ἐν ἀπορρήτῳ διαλέγεσθαι πρὸς αὐτόν· Λειμὼν δὲ — ἦν δὲ καὶ ὁ Λειμὼν οὗτος Τεγεάτου τῶν παίδων — ὑπονοήσας ἔγκλημα ἔχειν ἐς ἑαυτὸν τὰ ὑπὸ Σκέφρου λεγόμενα, ἀποκτίννυσιν ἐπιδραμὼν τὸν ἀδελφόν. καὶ Λειμῶνα μὲν τοξευθέντα ὑπὸ Ἀρτέμιδος περιῆλθεν αὐτίκα ἡ δίκη τοῦ φόνου. Τεγεάτης δὲ καὶ Μαιρὰ τὸ μὲν παραυτίκα Ἀπόλλωνι καὶ Ἀρτέμιδι θύουσιν, ὕστερον δὲ ἐπιλαβούσης ἀκαρπίας ἰσχυρᾶς ἦλθε μάντευμα ἐκ Δελφῶν Σκέφρον θρηνεῖν. καὶ ἄλλα τε ἐν τοῦ Ἀγνιέως τῇ ἑορτῇ δρῶσιν ἐς τιμὴν τοῦ Σκέφρου καὶ ἡ τῆς Ἀρτέμιδος ἱέρεια διώκει τινὰ ἅτε αὐτὴ τὸν Λειμῶνα ἡ Ἄρτεμις.*

[3] Die meisten denken an ein altes Menschenopfer: Back, *De Graecorum caeremoniis, in quibus homines deorum vice funguntur*, Diss. Berl. 1883, 25; Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens 155; Frazer zu Pausanias aaO.; M. P. Nilsson, Griech. Feste 166ff.

Blutiger war ein Brauch in Orchomenos. Hier verfolgte alle zwei Jahre[1] am Feste der Agrionien der Priester des Dionysos Frauen aus dem Geschlecht des Minyas, die *Ὠλοαί* (?) „die Verderblichen" genannt wurden (ihre Männer hießen *Ὠλόϊες*, „die Trauernden"). Holte er eine von ihnen ein, so durfte er sie töten[2]. Man begründete diese Gewohnheit mit der Erzählung, die drei Töchter des Minyas, Leukippe, Arsinoe und Alkathoe, hätten in der Raserei, die der beleidigte Dionysos ihnen gesandt hatte, über ihre Kinder das Los geworfen und den Sohn der Leukippe, Hippasos, zerrissen und verzehrt. Darauf seien sie von den übrigen Bakchantinnen verjagt[3].

Tatsächlich bestand freilich für den Priester in jener Zeit das Recht oder die Pflicht, gegebenenfalls eine jener Frauen

---

[1] Preller-Robert, Griech. Myth.[4] I 690 sagt: jedes Jahr.

[2] Plutarch, Quaest. Graec. 38. *Τίνες οἱ παρὰ Βοιωτοῖς Ὠλόϊες καὶ τίνες αἱ Ὠλοαί* (s. unten S. 57 Anm. 1); *τὰς Μινύου θυγατέρας φασὶ Λευκίππην καὶ Ἀρσινόην καὶ Ἀλκαθόην μανείσας ἀνθρωπίνων ἐπιθυμῆσαι κρεῶν καὶ διαλαχεῖν περὶ τῶν τέκνων. Λευκίππης λαχούσης παρασχεῖν Ἵππασον τὸν υἱὸν διασπάσασθαι· καὶ κληθῆναι τοὺς μὲν ἄνδρας αὐτῶν δυσειματοῦντας ὑπὸ λύπης καὶ πένθους Ὠλόϊες, αὐτὰς δὲ Ὠλείας † οἷον Ὠλοάς. καὶ μέχρι τοῦ νῦν Ὀρχομένιοι τὰς ἀπὸ τοῦ γένους οὕτω καλοῦσι. καὶ γίγνεται παρ' ἐνιαυτὸν φυγὴ καὶ δίωξις αὐτῶν ὑπὸ τοῦ ἱερέως τοῦ Διονύσου ξίφος ἔχοντος· ἔξεστιν δὲ τὴν καταληφθεῖσαν ἐξελεῖν καὶ ἀνελεῖν ἐφ' ἡμῶν Ζῶιλος ὁ ἱερεύς. ἀπέβη δ' εἰς οὐδὲν χρηστὸν αὐτοῖς, ἀλλὰ ὅτε Ζῶιλος ἐκ τοῦ τυχόντος ἑλκιδίου νοσήσας καὶ διασαπεὶς πολὺν χρόνον ἐτελεύτησεν οἵ τε Ὀρχομένιοι δημοσίαις βλαβαῖς καὶ καταδίκαις περιπεσόντες ἐκ τοῦ γένους τὴν ἱερωσύνην μετέστησαν ἐκ τούτων αἱρούμενοι τὸν ἄριστον.*

[3] Nikandros bei Antoninus Liberalis 10; Ovid, met. 4, 1ff., 389ff.; Aelian, v. h. 3, 42. Auch Korinna (Anton. Lib. aaO.) und vielleicht der Tragiker Chaeremon (FTG 785 Nauck[2]) haben diesen Stoff behandelt. Die Sage enthält die Schuld der Stammütter des Geschlechtes (das Verzehren eines Kindes) und die Strafe (die Flucht, die sich zuerst aus der Tat selbst ergab, später aber von den Nachkommen wiederholt werden mußte). In Argos gab es von den Töchtern des Proitos eine ähnliche Sage: Apollodor II 26ff. S. 58 Wagner; III 37 S. 117 W. Doch ist ein dem orchomenischen entsprechender Brauch nicht überliefert. Agrionien, aber als ein Totenfest, gab es dort auch. — Eine andere Kultlegende für den Brauch in Orchomenos scheint die Erzählung des Nikander bei Antoninus Liberalis 25 zu sein (bei einer Pest fordert das Orakel, daß zwei Mädchen sich freiwillig aufopfern; dies tun die Töchter des Orion, die dafür in den Himmel erhoben und in Kometen verwandelt werden).

zu töten, nicht mehr. Plutarch berichtet[1], zu seiner Zeit habe der Priester Zoilos[2] eine der Minyaden getötet, sei aber krank geworden und gestorben, und der Himmel habe das Land mit Unglück heimgesucht. Da sei denn beschlossen worden, das Amt des Priesters, das bis dahin erblich war, durch das Los zu besetzen.

Die Ansichten der Religionsforscher gehen hier nun hauptsächlich nach zwei Richtungen auseinander. Die einen glauben, ursprünglich seien die Frauen wirklich getötet, später aber habe man ihnen Raum zur Flucht geboten und sich daran gewöhnt, sie entkommen zu lassen[3] — eine Meinung, die uns ja bereits bei anderen Bräuchen begegnet ist. Andere nehmen ein — zu ergänzendes — Opfer, das eines Menschen oder des Gottes Dionysos selbst, an, dem die Flucht vor dem rächenden Priester folgt, in der Art, wie die athenischen Buphonien es zeigen und wie wir es später im Dionysoskult auf Tenedos finden werden[4]. Wir geben zu, unsere Überlieferung ist so ungenau, daß selbst ein wichtiger Bestandteil der Zeremonie uns unbekannt sein kann; daß aber ein Menschenopfer, selbst ein irgendwie angedeutetes, ausgelassen sei, ist recht unwahrscheinlich: so etwas läßt man nicht aus, wenn man das übrige erzählt. Damit fällt auch jeder Schluß aus der Kultlegende, in der die Flucht auf das Verzehren eines Kindes folgt, weg. Es bliebe noch die Möglichkeit, daß der Gott etwa durch ein

---

[1] S. o. S. 55 Anm. 2.

[2] Der Name ist *Ζῶιλος* zu sprechen, nicht *Ζώϊλος*, nach v. Wilamowitz, Nordionische Steine, Abhandl. Berl. Akademie 1909, 28, 2.

[3] K. O. Müller, Orchomenos[2] 1844, 161f.; Rapp, Die Mänade im griechischen Kultus, Rhein. Mus. XXVII 1872, 7f.; Preller-Robert, Griech. Myth.[4] I 690 („altes Sühnopfer"); Schoemann-Lipsius, Griech. Altert. II 1902, 522 („der Gott begnügte sich mit der Erinnerung an Menschenopfer"); Kern, Pauly-Wissowa V 1 Sp. 1016f. u. d. W. Dionysos; M. P. Nilsson, Griech. Feste 1906, 273 (Ersatz für ein Menschenopfer an die Seelen Verstorbener) u. a.

[4] Voigt, Roschers Myth. Lexikon I 1 Sp. 1052 u. d. W. Dionysos. Bather *Journal of Hellenic Studies* XIV 1894, 260f.; Hiller v. Gaertringen, Pauly-Wissowa I 2 Sp. 1509f. u. d. W. Alkathoe (Flucht nach angedeutetem Menschenopfer); Gruppe, Gr. Myth. u. Rel.-Gesch. 733f. (Flucht ist Sühne für die Tötung des Gottes im Opfertier).

heiliges Tier dargestellt und in diesem getötet wurde — doch mir scheint, wir kommen dabei ins Rätselraten. Die *Ὄλοαί*, „die Verderblichen“ [1], sind nach unserer Auffassung verderbliche Dämonen, die durch den Priester des Dionysos, d. h. den Gott selbst, verjagt werden. Dionysos, der die Vegetation schützt, kann sehr wohl böse Geister verjagen. Daß ein feindlicher Dämon, der doch irgendwie beseitigt werden soll, auch getötet werden darf, ist selbstverständlich. Die Dreizahl [2] der Frauen ist daraus zu erklären, daß manche Dämonen stets in der Mehrzahl auftreten.

Nicht jede kultische Flucht und Verfolgung von Menschen ist also als Hinaustreiben von *φαρμακοί* anzusehen, wohl aber findet eine große Anzahl der griechischen sogenannten Menschenopfer auf diese Weise ihre Erklärung.

Sühnbräuche, die periodisch vorgenommen werden, haben den Zweck, alle Unreinheit, die sich im Laufe der Zeit angesammelt hat, zu beseitigen. Aber es ist klar, daß eine Periode voraufgegangen sein muß, in der solche Sühnbräuche nur bei bestimmten Gelegenheiten zur Beseitigung einer bestimmten Unreinheit vollzogen wurden [3]; denn das Tabu kann sofort wirken und muß daher eigentlich sofort entfernt werden. Tatsächlich haben wir nun einen Bericht, nach dem im 6. Jahrhundert in Athen zwei Menschen zur Sühne eines Unrechts getötet wurden. Als infolge des kylonischen Frevels die Athener durch eine Pest in arge Bedrängnis gerieten, holten sie den kretischen Sühnepriester Epimenides. Der nannte die Ursache des Übels und forderte zur Abwehr das Opfer zweier Menschen, und wirklich boten sich zwei Männer, Kratinos und Ktesibios (oder nach einer anderen Fassung des Kratinos Liebhaber Aristodemos) an. Nach deren Tötung verschwand

---

[1] Gruppe aaO. u. a. lesen *Αἰολαῖαι* „die Bunten“, nach der bunten *νεβρίς* benannt. Der Name *Ὠλόεις* weist auf eine dunkle Tracht hin (*ψολόεις* russig), die wohl die Männer der *Ὄλοαί* als Priester trugen.

[2] Vgl. im allgemeinen Usener, Dreiheit, Rhein. Mus. LVIII 1903, 1 ff. — Zum ganzen Brauch ist noch zu bemerken, daß Lykophron, Alex. 1237 die böotischen Mänaden *Λαφύστιαι* nennt; einen Dionysos *Λαφύστιος* gab es nach Etym. Magn. 557, 51.

[3] S. E. Mogk, Die Menschenopfer bei den Germanen 603.

die Seuche[1]. Sicherlich haben diese beiden Männer als *φαρμακοί* zu gelten; schon ihre Zweizahl weist darauf hin. Die Geschichtlichkeit der ganzen Handlung hat man freilich anzweifeln wollen[2]; doch ist allzugroße Skepsis hier nicht am Platze. Denn noch später, im 5. Jahrhundert, hat ein athenischer Redner von der Möglichkeit, bei einem schweren religiösen Frevel *φαρμακοί* zu schicken, gesprochen. In der unter dem Namen des Lysias gehenden Rede *κατ' Ἀνδοκίδου* (Lysias VI 53)[3] wird verlangt, daß die Stadt wegen eines Frevels an Demeter gereinigt, daß eine Prozession veranstaltet, ein *φαρμακός* „geschickt", der Frevler selbst entfernt wird. Wir wollen dem rednerischen Schwung, der rednerischen Phrase manches zugute halten, aber immer wird hier doch noch die Möglichkeit angenommen, daß menschliche Sündenböcke in die Fremde gejagt werden können. — Nicht klar ist nun freilich das Verhältnis dieser gelegentlich gesandten *φαρμακοί* zu jenen am Thargelienfest. Das Wahrscheinlichste ist es wohl, daß sie neben den periodischen hergingen, doch ist auch die Möglichkeit nicht abzulehnen, daß die „Menschenopfer" an den Thargelien nur dann dargebracht wurden, wenn eine besondere Veranlassung dazu vorlag.

Noch eine andere Bedingung gab es, unter der man das Bedürfnis nach einer Reinigung durch Sündenböcke empfinden konnte: wenn dem Volke eine große Gefahr bevorstand, wenn gar ein Unglück schon über das Land hereingebrochen war, dann mochte man sich wohl alles dessen erinnern, was den

---

[1] Diog. Laert. I 110: *Καὶ ὃς ἐλθὼν ὀλυμπιάδι μ΄* (596/3) *ἐκάθηρεν αὐτῶν τὴν πόλιν καὶ ἔπαυσε τὸν λοιμὸν τοῦτον τὸν τρόπον . . . οἱ δὲ καὶ τὴν αἰτίαν εἰπεῖν τοῦ λοιμοῦ τὸ Κυλώνειον ἄγος σημαίνειν τε τὴν ἀπαλλαγήν. καὶ διὰ τοῦτο ἀποθανεῖν δύο νεανίας Κρατῖνον καὶ Κτησίβιον καὶ λυθῆναι τὴν συμφοράν.* Athen. XIII 602c: *διαβοητὰ δ' ἐστὶν καὶ τὰ ἐπὶ Κρατίνῳ τῷ Ἀθηναίῳ γενόμενα, ὃς μειράκιον ὢν εὔμορφον, Ἐπιμενίδου καθαίροντος τὴν Ἀττικὴν ἀνθρωπείῳ αἵματι διά τινα μύσῃ παλαιὰ, ὡς ἱστορεῖ Νεάνθης ὁ Κυζικηνὸς ἐν β΄ περὶ τελετῶν, ἐκὼν αὐτὸν ἐπέδωκεν ὑπὲρ τῆς θρεψαμένης· ᾧ καὶ ἐπαπέθανεν ὁ ἐραστὴς Ἀριστόδημος, λύσιν τ' ἔλαβε τὸ δεινόν.*

[2] Vgl. H. Diels, Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. 1891, 388ff.; U. v. Wilamowitz, Euripides Hippolytos 243; Kern, Pauly-Wissowa VI 1 Sp. 175; H. Demoulin *Épiménide de Crète*, 1901, 67f.; 106ff.

[3] S. o. S. 36 Anm. 5.

Zorn der Götter besonders reizen oder die Macht feindlicher Dämonen stärken konnte, und suchte es zu beseitigen. Das geschah vor allem bei Beginn und im Verlauf eines Krieges. Wir besitzen zwar aus historischer Zeit keine Nachrichten darüber, daß im Kriege aus diesem Grunde Menschen getötet wurden, aber eine große Zahl von Sagen, über die wir in anderem Zusammenhang sprechen werden, erzählen vom Menschenopfer im Krieg.

3

Menschenopfer im Totenkult

Andere Bedingungen liegen dem Menschenopfer im Totenkult zugrunde.

Nach weit verbreitetem Volksglauben kann die Seele eines Verstorbenen[1] den Hinterbliebenen in mannigfachster Weise nützen oder schaden. Will man Nachteile von ihr vermeiden, so ist es das Sicherste, einen magischen Zwang auf sie auszuüben[2]; will man jedoch noch Nutzen von ihr gewinnen, so muß man sich bemühen, dem Geist des Verstorbenen das neue Dasein möglichst angenehm zu gestalten. Gerne richtet man zu diesem Zweck das Grab so ein, daß der Tote nichts entbehrt, was er vorher liebte, und man gibt ihm zu diesem Zwecke Gefäße, Geräte, Schlachttiere, Waffen, Reittiere und andere Dinge mit ins Grab. Nicht selten aber sendet man ihm auch Menschen zu, die ihm den Aufenthalt in seiner dunklen Behausung freundlicher machen: Sklaven und gefangene Feinde, damit er selbst keine Arbeit, die eines Freien unwürdig wäre, zu verrichten braucht, seine Witwe, damit es ihm an den Freuden der Liebe nicht fehlt, sogar einzelne seiner Untertanen, wenn er ein König ist. Beispiele für diesen Brauch[3] lassen sich in allen Erdteilen nachweisen. Fast überall, wo wir eine gute Überlieferung haben, ist man sich

[1] Vgl. E. Rohde, Psyche I[2] 1898, 1 ff.

[2] E. Samter, Geburt, Hochzeit u. Tod 1911 passim (z. B. S. 28 ff.).

[3] S. Edward B. Tylor, Anfänge der Kultur, übers. v. Spengel und Poske I 1873, 451 ff.

des Zwecks, den man durch die Mitgabe von Menschen erreichen will, wohl bewußt; gelegentlich versieht man sie sogar mit Geräten, mit denen sie für ihren Herrn arbeiten sollen. Es ist daher eigentlich falsch [1], bei solchen Darbietungen von „Menschenopfern" zu sprechen, wenigstens wenn man nach alter Auffassung darunter das aufs höchste gesteigerte Opfer, den Verzicht auf etwas ganz besonders Wertvolles, versteht.

Auch den Griechen hat es an Menschenopfern im Totenkult nicht gefehlt. Freilich scheinen die frühesten Spuren, die man von ihnen entdeckt haben will, sich als trügerisch zu erweisen. Auf der Burg zu Mykene fand Schliemann [2] in den Erdmassen der sogenannten Agora, die sich über den „Schachtgräbern" erheben, neun Fuß oberhalb der Öffnung des dritten Grabes [3] eine Menge Skelette von Menschen. Bei der Ausgrabung der Unterstadt von Mykenai traf dann Chr. Tsuntas [4] in den Dromoi der Kuppelgräber oft menschliche Knochen, die vielfach in einer Umgebung von tierischen lagen. Alle diese Gräber stammen aus der Zeit, in der die Toten noch begraben, d. h. wenigstens nicht gänzlich verbrannt wurden; wir werden sie ungefähr in die Mitte des zweiten Jahrtausends setzen können. Aus einer noch früheren Epoche („frühminoisch") hat man in Kumasa (10 km von Gortyn entfernt) menschliche Gebeine nicht nur in den eigentlichen Grabräumen gefunden, sondern auch in den Vorhöfen [5]. Tsuntas erklärte seinen Fund als einen Rest von Totenopfern; und mehrere andere Gelehrte [6] haben ihm beigestimmt und auch

[1] So auch A. Kamphausen, Das Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion, Bonn. Univ.-Progr. 1896, 20; s. oben S. 5.

[2] Schliemann, Mykenai 1878, 190. Schliemanns oft recht unsichere Angaben werden in diesem Punkt durch einen Augenzeugen, Milchhöfer, bestätigt: Athen. Mitt. I 1876, 312.

[3] Scwohl nach der Zählung der Gräber bei Schliemann, wie bei der von Stamatakis. [4] Ephemeris arch. 1888, 130f.

[5] St. Xanthudides in *Παναθήναια* II 1906, 32; A. Körte im Archäol. Anz. 1907, 107f.

[6] C. Schuchhardt, Schliemanns Ausgrabungen 1890, 240 und 331; Chr. Belger, Die Lokalsage von Mykenae, Berlin. Progr. des Friedrichsgymnasiums 1893, 33; P. Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer 129; W. Helbig, Münchener Sitzungsberichte 1900, 225; A. Mau, Pauly-Wissowa III 1 Sp. 333 u. d. W. Bestattung.

die Skelette von der „Agora“ ebenso gedeutet. Gegen diese Auffassung erheben sich indessen Bedenken. Tsuntas selbst berichtet uns, daß man in den Kuppelgräbern die Leichen oft nicht besonders sorgfältig behandelt und, wenn man Platz für neue brauchte, die alten einfach beiseite geschoben hat. Es wäre also wohl möglich, daß man aus Bequemlichkeit oder Platzmangel die Toten in den Dromoi bestattete. Diese Meinung wird gut gestützt durch eine Beobachtung über alte Kuppelgräber von Hagia Irene in der Nähe von Kumasa: diese sind in „frühminoischer“ Zeit erbaut und benutzt, aber in der „mykenischen“ Epoche sind dort zum zweitenmal Leichen beigesetzt. Man wollte hier den Toten eine gute Wohnstätte geben, gleichzeitig aber auch die Mühe einer neuen Grabanlage sparen. Für die Funde in der Burg zu Mykenai dürfte eine ähnliche Absicht zu erschließen sein: die jüngst Verstorbenen sollten wenigstens auf dem Platz beigesetzt werden, auf dem, freilich in schönen Gräbern, auch die älteren Angehörigen des Geschlechtes lagen [1].

Über die Zeit, in der die Toten begraben wurden — alle angeführten Gräber haben unverbrannte Leichen —, fehlt uns also ein sicherer Beweis für Menschenopfer im Totenkult. Einige Jahrhunderte nach der letzten Bestattung in den mykenischen Schachtgräbern hat dann ein homerischer Sänger den grausamen Brauch in sein Lied aufgenommen. Es heißt

---

[1] Allenfalls könnte man hier daran denken, daß die Verstorbenen an einer Stelle bestattet werden sollten, auf der sie vor feindlichen Dämonen sicherer waren, wie auch wir unsere Toten in geweihter Erde, vielfach in der besonders schützenden Nähe der Kirche bestatten, ursprünglich wohl mit aus Angst vor dem feindliche Dämonen ersetzenden Teufel, der gerne Totenseelen holt. Apotropäische Mittel finden sich nicht selten in Gräbern: Dragendorff, Thera II 124ff. (Auch die Figur des Phobos auf zwei wohl in Gräbern gefundenen Lampen gehört hierher, wenn L. Deubners Vermutung richtig ist; Athen. Mitt. XXVII 1902, 253 ff.) — Eine Darstellung des Totenopfers auf einer Gemme nimmt — selbst zweifelnd — A. Furtwängler an, Antike Gemmen I 1900, Taf. II 6; II 8. — In dem oben angegebenen Sinne hat sich einer der besten Kenner der Verhältnisse, G. Karo, unter Hinweis auf den Archäol. Anz. 1907, 108, in einer mir gütigst von Herrn Professor v. Salis zur Verfügung gestellten brieflichen Mitteilung ausgesprochen.

in der Ilias: Als von Hektors mörderischer Hand Patroklos im Kampfe gefallen war, gelobte Achilleus, von Schmerz und Rachgier überwältigt, dem toten Freunde zu Ehren zwölf Troer zu töten; es war ihm ein Leichtes, diese Anzahl Feinde lebendig zu ergreifen; im Lager schlachtete er sie und ließ sie dann in demselben Feuer verbrennen, das den griechischen Edlen verzehrte[1]. Der Dichter kennt als Motiv dieser Tat nur den schrecklichen Zorn des Achilleus, der sich austoben will und seine Befriedigung darin sucht, daß die gefangenen Troer gleichzeitig mit Patroklos in den Hades hinabsteigen müssen. Wir aber, durch die vergleichende Völkerkunde geschult, wissen, daß in der Schlachtung der Kriegsgefangenen die unverkennbare Spur eines Brauches vorliegt, der auch sonst weit verbreitet ist[2]: der vornehme Mann nimmt Diener in die Unterwelt mit. Freilich war zu Homers Zeit diese Handlung längst wenigstens nicht mehr häufig. Findet sie sich doch sonst nirgends bei unserem Dichter, obwohl noch reichliche Gelegenheit dazu gewesen wäre.

Wieder einige Zeit später hat ein Homeride von neuem den grausigen Stoff behandelt. Die Iliupersis, deren Schilderung sich die Lyriker Stesichoros und Ibykos und zahlreiche Dichter nach ihnen angeschlossen haben, erzählte, daß die troische Königstochter Polyxena nach der Einahme ihrer Vaterstadt

---

[1] Σ 336 (Achilleus an der Leiche des Patroklos: *Δώδεκα δὲ προπάροιθε πυρῆς ἀποδειροτομήσω | Τρώων ἀγλαὰ τέκνα, σέθεν κταμένοιο χολωθείς.* — Φ 26: *ὁ δ' ἐπεὶ κάμε χεῖρας ἐναίρων | ζωοὺς ἐκ ποταμοῖο δυώδεκα λέξατο κούρους | ποινὴν Πατρόκλοιο Μενοιτιάδαο θανόντος* | Ψ 174 (bei der Bestattung): *καὶ μὲν τῶν ἐνέβαλε πυρῇ δύο δειροτομήσας, | δώδεκα δὲ Τρώων μεγαθύμους υἱέας ἐσθλοὺς | χαλκῷ δηιόων· κακὰ δὲ φρεσὶ μήδετο ἔργα.* — Ψ 180 (Achill an die Seele des Patroklos) *πάντα γὰρ ἤδη τοι τελέω, τὰ πάροιθεν ὑπέστην. | Δώδεκα μὲν Τρώων μεγαθύμους υἱέας ἐσθλοὺς, | τοὺς ἅμα σοὶ πάντας πῦρ ἐσθίει.* Über spätere bildliche Darstellungen dieser Szene s. Weizsäcker, Roschers Myth. Lex. III 1708ff. u. d. W. Patroklos.

[2] Die Deutung als Menschenopfer lehnt ab J. v. Fritze *De libatione veterum*, Diss. Berl. 1893, 73. Die meisten sprechen einfach von einem „Opfer": E. Rohde, Psyche I² 15ff.; auch Stengel, Griech. Kultusaltertümer 129; Mau, Pauly-Wissowa III 1, 340f. Die oben vertretene Auffassung haben E. B. Tylor, Anfänge der Kultur I 457; F. Deneken in Roschers Myth. Lex. I 2453 u. 2504 u. d. W. Heros.

von Neoptolemos am Grabmal des Achilleus getötet sei[1]. Wenn diese Sage, mittelbar oder unmittelbar, wirklich auf den Volksglauben zurückgeht, so kann sie nur bedeuten, daß dem toten Achilleus eine Gefährtin in das Jenseits nachgesandt wird, die dort um ihn sein soll[2]. Bedenklich ist nur, daß eine aus ungefähr gleicher Zeit erhaltene Fassung der Sage nichts von dem Opfertod der Polyxena weiß. Nach einer in den Euripides-Scholien überlieferten Notiz des Glaukos von Rhegion stand nämlich in den Kyprien, daß Polyxena von Odysseus und Diomedes getötet und dann von Achilleus Sohn Neoptolemos bestattet sei[3], vielleicht weil sein Vater das Mädchen einst geliebt hatte[4]. Man ist geneigt, diesem Bericht die Priorität zuzuschreiben, denn der Kypriendichter kann den Vorgang nur ganz nebensächlich behandelt haben, weil das Ende Trojas in seinem Lied ja nicht erzählt wurde[5]; deshalb durfte er keine neuen, seinen Zuhörern noch unbekannte Züge in die Handlung einfügen, sondern mußte die auch sonst bekannte Version benutzen; daß er sich sonst vor der Schilderung eines Menschenopfers nicht gescheut hätte, lehrt seine Behandlung der Iphigeneiasage[6]. Es ist nicht undenkbar, daß diese Szene von der Patroklosbestattung beeinflußt ist: womit einst Achilleus den gefallenen Patroklos geehrt hat, das wird nun ihm selbst zuteil. Auch die später zu besprechende Iphigeneiasage mag eingewirkt haben: wie man vor der Abfahrt nach Troja eine Jungfrau tötete, so sollte auch vor der Rückkehr nach Griechenland ein Mädchen geopfert werden. Überall erweisen sich ja die kyklischen Epen als Fortsetzung von Szenen und Verhältnissen der Ilias

---

[1] *Ἐμπρήσαντες τὴν πόλιν Πολυξένην σφαγιάζουσιν ἐπὶ τὸν τοῦ Ἀχιλλέως τάφον*: Proklos (bei Kinkel, epicorum Graec. fragmenta I 50; Wagner, Mythographi Graeci I 244f.) im Auszug aus der Iliupersis. Für die Fortentwicklung der Sage vgl. Türk in Roschers Myth. Lex. III 2718ff.

[2] L. Bloch, Neue Jahrbücher f. d. kl. Altertum IV 1901, 45. Vgl. hierzu auch O. Schrader, Totenhochzeit, Jena 1904.

[3] Schol. Euripides Hec. 41: *ὁ δὲ τὰ Κυπριακὰ ποιήσας φησὶν ὑπὸ Ὀδυσσέως καὶ Διομήδους ἐπὶ τῇ τῆς πόλεως ἁλώσει τραυματισθεῖσαν ἀπολέσθαι, ταφῆναι δὲ ὑπὸ Νεοπτολέμου, ὡς Γλαῦκος γράφει.*

[4] R. Förster, Hermes XVIII 1883, 477.

[5] R. Förster aaO. 476. [6] S. weiter unten.

und Odyssee. Und das Menschenopfer findet sich, wie wir unten noch sehen werden, im trojanischen Sagenkreis so häufig, daß wir geradezu von einer Wucherung des Motivs sprechen können[1]. Doch wie dem auch sein mag, irgendwelche sicheren religionsgeschichtlichen Resultate lassen sich aus der Sage von Polyxena wohl nicht gewinnen.

Nicht mehr lehren uns zwei Sagen[2], die vom freiwilligen Tode einer Witwe am Grabe oder Scheiterhaufen ihres Gatten erzählen. Euadne springt in die Flammen, die den Leichnam des Kapaneus verschlingen[3], ebenso Laodameia in das Feuer, in welchem ihr Vater gegen ihren Willen das Bild ihres toten Gemahls Protesilaos verbrennt[4]. Gerne erinnert man sich hier der indischen Witwenverbrennung[5]. Aber eine solche Sage konnte sehr wohl auch aus rein menschlichen Motiven erwachsen; dieser Beweis von Gattenliebe kommt noch heute vor. Wer sucht denn etwa hinter Haimons Selbstmord bei der Hinrichtung Antigones ein religiöses Motiv? Die Geschichte von Euadne ist außerdem zuerst bei Euripides überliefert; wer weiß, ob der Dichter der Alkestis, der die Sage sehr selbständig umgestaltet hat, in unserem Falle etwas ganz anderes vorgefunden hat? Dazu erzählen die Germanen ähnliche Geschichten, z. B. von Brunhild, die mit Siegfried zugleich zu Asche wurde[6]. Und wenn wir deutsche Frauengräber aus der Bronzezeit betrachten, in denen die Leichen mit vielem Schmuck und sehr oft mit Waffen beigesetzt sind, erscheint uns die Stellung des weiblichen Geschlechtes so hoch, so sehr auf eigenem Wert beruhend und wenigstens bis zu einem gewissen Grade von der Schätzung des Mannes un-

---

[1] S. unten S. 123 ff.

[2] Im allgemeinen werde ich die Sagen erst später behandeln; die von Laodameia und Euadne scheinen aber in diesem Zusammenhang am besten zu verstehen zu sein.

[3] Die Szene ist dargestellt zuerst von Euripides in den Hiketiden 984 ff. Das Material ist gesammelt von Escher, P.-W VI 1, 818.

[4] Material gesammelt von Stoll in Roschers Myth. Lex. II 1827 f. unter Laodameia 2.

[5] L. Bloch, Neue Jahrbücher f. d. klassische Altertum IV 1901, 45.

[6] Nach dem Eddalied von Brynhilds Todesfahrt.

abhängig, daß wir an die Aufopferung der Witwe beim Tode ihres Gatten nicht recht glauben mögen.

In sehr später Zeit finden wir noch einmal eine wirkliche Tötung von Kriegsgefangenen als Totenopfer. Am Grabe des Philopoimen wurden im Jahr 183 gefangene Messenier gesteinigt[1]. Das Ereignis fällt in eine Zeit neu aufblühenden Heroenglaubens[2], und gerade Philopoimen ist nach seinem Tode auf alle erdenkliche Weise wie ein echter Halbgott geehrt worden[3]. Deshalb ist an dem Bericht auch auf keinen Fall zu zweifeln. Ob man sich freilich der ursprünglichen Bedeutung der Handlung[4] noch bewußt gewesen ist, läßt sich nicht sagen. Jedenfalls sehen wir, wie mächtig der Glaube an die Notwendigkeit solcher Opfer gewesen sein muß, daß er sich über die klassische Zeit hinaus erhalten und nicht etwa im Geheimen von einzelnen Abergläubischen, wie eine zerfallene Kultur sie hervorbringt, sondern vom ganzen Volke ausgeführt werden konnte. Als Nachahmung der Patroklos-Szene in der Ilias[5] allein aber läßt sich das Ereignis nicht erklären, denn eine solche hätte sich enger an das Vorbild anschließen müssen. Ebensowenig kann es als reine Folge eines bestialischen Stammeshasses gedacht werden; dann hätte man es nicht gerade am Grab des toten Helden vollzogen. Weshalb die messenischen Gefangenen gerade gesteinigt wurden, wissen wir nicht. Vielleicht wollte sich das ganze Volk an dem Opfer beteiligen; die Steinigung ist ja bei rituellen Tötungen auch sonst beliebt.

Der Gedankenkreis, dem das „Menschenopfer" im Totenkult angehört, umfaßt noch manche andere Erscheinungen des griechischen Lebens, vor allem solche, die als „Ersatz für

---

[1] Plutarch, Philopoimen 21: *Ἐτάφη μὲν οὖν, ὡς εἰκός, ἐνδόξως καὶ περὶ τὸ μνημεῖον οἱ τῶν Μεσσηνίων αἰχμάλωτοι κατελεύσθησαν.*

[2] Rohde, Psyche II[2] 352.

[3] S. F. Deneken in Roschers Myth. Lex. I 2546 u. d. W. Heros.

[4] Über die Steinigung s. R. Hirzel, Abhandl. d. Sächs. Ges. d. Wiss. XXVII 1909, 223ff., bes. 228 und 230.

[5] F. Deneken in Roschers Myth. Lex. I 2504. — Nachahmung der Ilias liegt aber bestimmt vor in der Tötung eines unterworfenen Volkes durch Alexander den Großen beim Tode des Hephaistion: Plutarch, Alex. 78.

das Menschenopfer" zu gelten haben und dies letztere selbst somit hell beleuchten.

Es war von der Zeit der „Kykladenkultur" an bis zur „geometrischen" Epoche in Griechenland Sitte, kleine Figuren mit in das Grab zu legen. Manche von diesen sind unzweifelhaft Darstellungen von Gottheiten, die dem Toten auf seiner letzten Reise beistehen sollten[1]. Zitherspieler und Flötenbläserinnen[2] aber, wie sie auch gefunden sind, können kaum einen anderen Zweck haben, als den Toten in der Unterwelt zu erheitern. Und die Mehrzahl der nackten weiblichen Figuren, die so häufig aus den Gräbern ans Licht gekommen sind, haben als Konkubinen zu gelten[3]. Denn nach altem Glauben, dessen Spuren sich noch bei uns vorfinden, gilt das Abbild einer Sache in bestimmten Fällen ebensoviel wie diese selbst. Die Spender solcher kleiner Figürchen waren sich also nicht etwa eines Betruges bewußt, indem sie statt lebender Menschen dem Toten nur Nachbildungen darboten, wie um sich die Kosten und Unbequemlichkeiten eines wirklichen Menschenopfers zu sparen und doch gleichzeitig gegen Gewissensskrupel eine Ausrede zu haben. Vielmehr glaubte man auf Grund der magischen Vorstellungen wirklich, daß auch auf diese Weise die Psyche des Toten Gesang hören, geküßt werden könnte. Andere Völker bieten zahlreiche Beispiele für dieselbe Anschauung. In jedem Museum ägyptischer Altertümer sehen wir ja eine Menge von kleinen, in Gräbern gefundenen Figuren, die z. T. mit Werkzeug versehen sind und sich dadurch als Nachbildungen von Arbeitern ausweisen: sie sollen ihrem Herrn in der Unterwelt alle Lasten des Lebens abnehmen. Ja, es genügte in Ägypten sogar, solche Bilder von Arbeitern an die Wand des Grabes zu malen, so daß nicht einmal plastische Darstellungen zu diesem Zwecke notwendig waren[4]. In Griechenland finden sich diese Figuren

[1] Solche sind u. a. in den mykenischen Schachtgräbern gefunden (H. Schliemann, Mykenae 1878, 209).

[2] U. Müller, Athen. Mitt. IX 1884, 156 ff. Dazu Walter A. Müller, Nacktheit und Entblößung, Leipz. Diss. 1906, 57 ff.

[3] W. A. Müller aaO. 60 ff.

[4] S. z. B. E. Meyer, Gesch. d. Altertums I² 2, 1909, 90, der hieraus frühere Menschenopfer erschließen will.

schon in der Zeit, aus der wir die erste genauere Kunde haben, in der Kykladenkultur, die gleichzeitig mit der zweiten Schicht von Orchomenos ist und in das dritte Jahrtausend vor Christo fällt[1]. Es scheint, daß die Bevölkerung des Landes damals noch nicht mit Indogermanen vermischt war. Soweit wir jedenfalls das griechische Volk zurückverfolgen können, hat neben der wirklichen Tötung von Menschen im Kult der Verstorbenen immer noch ein Ersatz gestanden. Berücksichtigen wir, daß die magischen Beziehungen zwischen dem Bild und dem dargestellten Gegenstand, nach ihrer weiten Verbreitung zu urteilen, sehr altem Glauben angehören[2], so werden wir zu dem Schluß kommen, daß man vielleicht schon in der Urzeit an Stelle wirklicher Menschen dem Toten Bilder darbrachte. Wiederum wird also ein Gedanke auf doppelte Art ausgedrückt, bald durch Tötung eines Menschen, bald durch die Darbietung eines Bildes. Man zog das letztere in diesem Falle vor, weil wenigstens bei vielen Völkern die Gattin eines freien Mannes, die zugleich Tochter eines freien Mannes war, meistens doch höher bewertet wurde als der Landesfeind, dem man ja zudem erst kurz vorher auf alle mögliche Weise den Tod zugedacht hatte. Diesen zu schonen, hatte man eigentlich nur dann Anlaß, wenn man seine Arbeitskraft ausnutzen oder gegen wertvolle Ware umtauschen wollte.

Aber es war gar nicht einmal notwendig, zum Totenopfer die Feinde zu töten, sondern auch die im Kampf Gefallenen konnte man mit dem verstorbenen Sieger ins Jenseits senden. Es mag an und für sich schon genügt haben, die feindlichen Leichen einfach mit derjenigen des Stammesgenossen zu verbrennen[3]. Eine Zeremonie aber, die den Toten recht fest an seinen neuen Herrn binden sollte, hat Homer uns überliefert, wieder bei der Bestattung des Patroklos.

[1] D. Fimmen, Zeit und Dauer der kretisch-mykenischen Kultur, Freiburg, Diss. 1909, 23; s. a. die synchronistische Tabelle am Ende seines Buches.

[2] Schon Diluvialfunde, z. B. Höhlenzeichnungen will man so deuten: die Bilder von Jagdtieren, in denen z. T. Pfeile stecken, hatten den Zweck, diese Tiere wirklich herbeizuzaubern, so daß man mit Pfeilen auf sie schießen konnte; s. z. B. M. Hoernes, Kultur der Urzeit I (Sammlung Göschen 564) 48ff. — Vgl. noch Hubert im Dict. Daremberg-Saglio III 1508 u. 1517f. s. v. Magie.

[3] Fritzsche, Neue Jahrbücher VII 1904, 563.

Es ist zu allen Zeiten, ja schon vom Dichter der Ilias selbst[1] als ein Ausdruck allergrößter Wildheit empfunden worden, daß Achilleus den Leichnam Hektors an seinem Wagen dreimal um das Grab des Patroklos schleift[2]. Dreimaliges Herumgehen um einen Gegenstand, der einer Gottheit gehört, muß nun eine ganz bestimmte Bedeutung haben. Die Braut z. B. wird um den Herd des Hauses, in dem die Familiengeister wohnen, dreimal herumgeführt; der Sinn kann nur der sein, daß auf diese Weise die junge Frau in die neue Familie aufgenommen wird[3]. In Deutschland wird die Leiche vor der Beerdigung gerne dreimal um die Kirche getragen[4], wohl um sie in die Hut Gottes, der ja im Altar der Kirche wohnt, zu geben. Die Schleifung Hektors bedeutet dasselbe: seine Seele wird zum Eigentum des Patroklos gemacht. Auch sonst kann man ja den Geist eines Verstorbenen irgendwohin bannen, z. B. durch magischen Abruf in ein *κενοτάφιον*[5]. Nun wird es auch niemanden wundern, daß Hektor unbekleidet ist. Denn Knoten und Schnüre, wie sie an der Rüstung und im Gewand vorhanden sind, würden den Zauber nur hemmen. Auch darf der Tote im Jenseits keine Waffen haben, mit denen er sich etwa gegen seinen Herrn auflehnen könnte, sondern soll vielmehr ganz von der Gnade des Patroklos abhängig sein.

Wir müssen konsequent weiter gehen. Nicht nur Hektor wird um das Grab geschleift, sondern auch die Myrmidonen, die Gefährten des Patroklos fahren auf ihren Streitwagen dreimal herum[6]. Das kann nur als eine Weihung an den Toten aufgefaßt werden. Tatsächlich existiert ein solcher Brauch auch bei anderen Völkern. Bei Attilas Bestattung, die in germanischer Art vollzogen wurde, umritt man die

---

[1] Vgl. die Worte Apollons Il. XXIV 33 ff.

[2] Il. XXIV 14 ff. Die Schleifung Hektors auf dem Schlachtfeld (Il. XXII 395 ff.) ist vielleicht eine Fortbildung dieser Stelle. Il. XXIV 14 ff. ist in demselben Stil, der das Gräßliche nur andeutet, gehalten, wie die Tötung der gefangenen Trojaner.

[3] E. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer 1901, 20 ff.

[4] In Mecklenburg auf dem Lande noch jetzt üblich.

[5] Homer, Od. I 291 und IV 584.

[6] Il. XXIII 6 ff.

Leiche[1], und der Beowulf kannte dieselbe Sitte[2]. Bei einem wilden Kaukasusvolk werden die Witwe und das Pferd eines Verstorbenen dreimal um die Leiche herumgeführt; niemand darf dann die Witwe heiraten oder das Pferd besteigen[3]. Auch aus Rom ist etwas Derartiges berichtet: dreimal ritten nach Sueton die römischen Ritter um den Scheiterhaufen des Marcellus. Schon die Existenz dieses Brauches in verschiedenen Gegenden weist darauf hin, daß ihm irgendein tiefer Sinn zugrunde liegen muß. Es ist eine Überlieferung an den Toten mit der stillschweigenden Voraussetzung, daß er sich sein Eigentum nicht so bald holt.

Dem Zweck einer Weihung an den Toten dienen auch die Blut- und Haaropfer, die uns im griechischen Volksbrauch häufig begegnen. Wir werden darüber an anderer Stelle handeln. Ein Haaropfer kommt auch bei der Bestattung des Patroklos vor[4].

In früheren Zeiten — das sehen wir deutlich — mußten das Menschenopfer und sein Ersatz eine große Rolle im Denken des griechischen Volkes gespielt haben. Direkt ist uns nur wenig davon erhalten, mehrere wichtige Tatsachen sogar nur dadurch, daß einmal ein Dichter seinem Helden Züge verlieh, die einst Wirklichkeit gewesen waren[5]. Wieviele Bestandteile der älteren griechischen Religion müssen doch verloren gegangen sein!

Als lebendiger Brauch aber hat sich das Menschenopfer im Totenkult, wie es scheint, noch bei einer Abart des Totendienstes, der Heroenverehrung erhalten. Der Heroenkult ist

---

[1] Golther, Deutsche Dichtung im Mittelalter 7.

[2] Golther aaO. 8f.

[3] Tylor, Anfänge der Kultur I 457.

[4] Il. XXIII 135.

[5] Jetzt wissen wir, wo der Dichter, der des Patroklos Bestattung besang, die Einzelheiten gefunden hatte. Auch die düsteren Farben seines Bildes hatten der Vorzeit nicht gefehlt. Fraglich, ob er auf seinen Wanderungen noch die entsprechenden Bräuche vorgefunden hat. E. Rohde, Psyche I[2] 18, 3 denkt etwa an eine kretische Königsbestattung oder dgl., bei der sich manche Sitten vergangener Zeiten länger gehalten haben können. Aber die Schleifung Hektors würde dazu nicht gut passen. Wahrscheinlich ist doch wohl, daß er alle möglichen Bräuche, die ihm aus Sagen usw. als Eigentum einer früheren Zeit bekannt waren, hier behandelte.

dadurch charakterisiert, daß die Gaben, die dem gewöhnlichen Toten im allgemeinen nur bei der Bestattung dargebracht wurden, sich in ihm regelmäßig wiederholen. So konnte es bei dem religiösen Konservativismus des griechischen Volkes kommen, daß die Formen des Totenkultes einer früheren Zeit in ihm erstarrten und so lange fortdauerten, wie der Heros verehrt wurde.

Ein Menschenopfer, das periodisch wiederholt wurde, hat auf diese Weise im Kult des Diomedes bis in späte Zeiten fortgelebt. Nach einem Bericht des Porphyrios[1] wurde im kyprischen Salamis alljährlich im Monat Aphrodisios ein Mann geopfert. Dreimal mußte er dabei, von Jünglingen geführt, um den Altar herumlaufen, wurde dann vom Priester mit einer Lanze am Hals durchstochen und darauf verbrannt. Das Opfer soll ursprünglich der Nymphe Aglauros, der Tochter des Kekrops gebracht sein, während es seit den Zeiten des Diomedos diesem Helden galt; übrigens standen die Heiligtümer der Aglauros, des Diomedes, sowie der Athene dicht beieinander auf demselben heiligen Bezirk. Diomedes hat als Heros zu gelten. Auf Menschenopfer in seinem Kult sind von Bethe[2], wohl mit Recht, seine vier menschenfressende Pferde bezogen. Ob er in Salamis wirklich erst an die Stelle der Aglauros getreten ist, wie die Kultlegende berichtet, ist zweifelhaft. Man möchte annehmen, daß die Stiftung des Kultes ursprünglich ihm selbst zugeschrieben wurde, wie ja auch Herakles, der wandernde Held, sich selbst so manches Opfer eingesetzt haben soll; später hat man dann, um einen griechischen Heros der Vorzeit nicht mit der Stiftung eines Menschenopfers zu belasten, hinzugefügt, daß er nur einen

---

[1] De abst. II 54: *Ἐν δὲ τῇ νῦν Σαλαμῖνι, πρότερον δὲ Κορωνίδι ὀνομαζομένῃ, μηνὶ κατὰ Κυπρίους Ἀφροδισίῳ ἐθύετο ἄνθρωπος τῇ Ἀγραύλῳ τῇ Κέκροπος καὶ νύμφης Ἀγραυλίδος. καὶ διέμενε τὸ ἔθος ἄχρι τῶν Διομήδους χρόνων· εἶτα μετέβαλεν, ὥστε τῷ Διομήδει τὸν ἄνθρωπον θύεσθαι· ὑφ' ἕνα δὲ περίβολον ὅ τε τῆς Ἀθηνᾶς νεὼς καὶ ὁ τῆς Ἀγραύλου καὶ Διομήδους. ὁ δὲ σφαγιαζόμενος ὑπὸ τῶν ἐφήβων ἀγόμενος τρὶς περιέθει τὸν βωμόν· ἔπειτα ὁ ἱερεὺς αὐτὸν λόγχῃ ἔπαιεν κατὰ τοῦ στομάχου καὶ οὕτως αὐτὸν ἐπὶ τὴν νησθετσαν πυρὰν ὁλοκαύτιζεν.*

[2] Pauly-Wissowa V 1 Sp. 816 (nach Welcker).

schon bestehenden Brauch auf sich übertragen hätte. Eigentümlich ist das Zeremoniell: das Opfer wird zunächst dreimal um den Altar geführt, also dem Inhaber des Altars als Eigentum geschenkt. Wir haben das schon bei der Bestattung des Patroklos im Totenkult gefunden. Tötet man nun einen auf diese Weise geweihten Menschen, so soll er im Jenseits um denjenigen sein, dem er gegeben ist; und nur Totengeister oder höchstens noch chthonische Götter haben daran Interesse. Die Tötung wurde mit einer Lanze vollzogen; vielleicht hat man damit andeuten wollen, daß der Geopferte eigentlich als Kriegsgefangener galt. Aus der Verbrennung können wir erschließen, daß der Brauch bis in das Brennzeitalter zurückgehen muß[1]; zur Zeit des Leichenbrandes konnten auch die Opfergaben am ehesten mit verbrannt werden.

Von Menschenopfern im Heroenkult wird uns auch noch in einem zweiten Fall berichtet. Christliche Schriftsteller, die sich auf den Paradoxographen Monismos[2] berufen, erzählen, daß im thessalischen Pella dem Peleus und Chiron ein Achäer geopfert wurde[3]. Einen Grund, an dieser Angabe etwa zu zweifeln, sehe ich nicht. Peleus und Chiron sind die Heroen des thessalischen Achaia, und ihnen wurde ein Mann aus dieser Gegend zum Dienst im Totenreiche zugesandt.

4

Menschenopfer zu Ehren des Dionysos

Menschenopfer in ganz besonders roher und wilder Erscheinung kamen mit dem Kult des Dionysos nach Griechenland.

Auf Chios zerriß man dem Dionysos Omadios zum Opfer einen Menschen, wie uns Porphyrios mit Berufung auf Euelpis

---

[1] Man braucht nicht anzunehmen, daß hier etwa griechische Namen an die Stelle semitischer Dämonen getreten seien. Griechische Kultur war auf Salamis schon früh stark verbreitet.

[2] Susemihl, Alexandr. Literatur I 485.

[3] Clem. Alexandrinus, Protrepticus III 42 p. 32 Stählin (= Cyrillus contra Iulianum IV 129c Spanheim). *Μόνιμος ἱστορεῖ ἐν τῇ τῶν θαυμασιῶν συναγωγῇ ἐν Πέλλῃ τῆς Θετταλίας* (Cyrillus *Πελλήνῃ τῆς Θράκης*) *Ἀχαιὸν ἄνθρωπον Πηλεῖ καὶ Χείρωνι καταθύεσθαι.*

von Karystos berichtet[1]. Der Beiname Omadios steht in der Verehrung des Gottes nicht vereinzelt da; nannte man doch z. B. seine Feste Omaphagia. Dies letztere kann nicht anders zu deuten sein, als „Fest des Rohessens“[2], und Omadios dürfte den Gott etwa als „Rohesser“ kennzeichnen. Sicherlich bezieht sich das Rohessen im allgemeinen nur auf Tiere; würde man auch in historischer Zeit häufiger Menschen dazu verwandt haben, so wäre es uns doch wohl überliefert. Nur auf Chios war etwas Besonderes, das der Überlieferung wert war: ein Mensch wurde zerrissen. Daß er auch verzehrt wurde, wird nicht gesagt, liegt aber nach Analogie des Tieropfers recht nahe[3].

Auf Tenedos gab es einen Dionysos *ἀνθρωποῤῥαίστης* d. h. Menschenzerreißer. Man erwartet hier dieselbe Sitte wie in Chios und tatsächlich nennt Porphyrios die Insel Tenedos in demselben Zusammenhang, in dem Chios steht[4]. Aelian aber weiß etwas anderes zu berichten. In Tenedos, sagt er, ernährte man eine trächtige Kuh; wenn sie ein Junges zur Welt gebracht hatte, pflegte man sie wie eine Wöchnerin; dem neugebornen Kalb aber band man Schuhe unter und tötete es; sein Mörder mußte, vom Volk mit Steinwürfen verfolgt, zum Meere fliehen[5]. Beide Berichte müssen verbunden

[1] Porphyrius, de abst. II 55: *ἔθυον δὲ καὶ ἐν Χίῳ τῷ Ὠμαδίῳ Διονύσῳ ἄνθρωπον διασπῶντες, καὶ ἐν Τενέδῳ, ὥς φησιν Εὔελπις ὁ Καρύστιος.*

[2] Über die Omophagia s. Eurip., Bacch. 138 ff.: *ἀγρεύων | αἷμα τραγοκτόνον, ὠμοφάγον χάριν, | ἱέμενος εἰς ὄρεα Φρύγια, Λύδια.* — Sowie Clemens Alex., Protrept. II 12, S. 11 Stählin: *Διόνυσον μαινόλην ὀργιάζουσιν Βάκχοι ὠμοφαγίᾳ τὴν ἱερομανίαν ἄγοντες καὶ τελίσκουσιν τὰς κρεανομίας τῶν φόνων, ἀνεστεμμένοι τοῖς ὄφεσιν, ἐπολολύζοντες Εὐάν.* (Davon abhängig Arnobius, advers. gentes V 19; vgl. Orelli z. St.)

[3] Hier haben die Sagen ihren Ausgangspunkt, in denen ein Mensch zerrissen wird: die von Orpheus, der in Thrakien, der Heimat des Dionysoskultes, von wild erregten Weibern zerfleischt wird, von Pentheus, der durch die Mänaden das gleiche Geschick erlitt, von den Proitiden in Argos und den Minyaden in Theben, die in Raserei ihre Kinder töteten. (Vgl. dazu S. Reinach *La mort d'Orphée, Cultes, mythes et religions* II 1906, 84 ff.)

[4] S. o. Anm. 1.

[5] Ailian, nat. anim. XII 34: *Τενέδιοι δὲ τῷ ἀνθρωποῤῥαίστῃ Διονύσῳ τρέφουσιν κύουσαν βοῦν, τεκοῦσαν δὲ ἄρα αὐτὴν οἷα δήπου λεχὼ θεραπεύουσιν· τὸ δὲ ἀρτιγενὲς βρέφος καταθύουσιν ὑποδήσαντες κοθόρνους. ὃ γε μὴν πατάξας αὐτὸ τῷ πελέκει λίθοις βάλλεται δημοσίᾳ καὶ ἔστε ἐπὶ τὴν θάλατταν φεύγει.*

werden. Das Kalb, das getötet wird, kann sehr wohl als Vertreter eines Kindes angesehen werden; darauf weisen das Anbinden der Schuhe und die Pflege, die die alte Kuh gleich einer Wöchnerin erhält[1]. Im übrigen läßt sich dann das Zeremoniell aus beiden Notizen zusammenstellen: das Kalb wird mit einer Axt getötet, sein Mörder verfolgt, sein Fleisch aber verzehrt.

Auch von Lesbos ist ein Menschenopfer an Dionysos überliefert: Clemens von Alexandria, der sich auf einen Dosidas (vielleicht gleich Dosiadas) beruft, weiß jedoch keine näheren Angaben darüber zu machen[2].

Wenn man im religiösen Kult ein Tier verzehrt, so kann der Zweck wohl der sein, daß man sich geistige Eigenschaften verschaffen will[3], und diese können durchweg nur die Kräfte des göttlichen Numens sein, das in dem Tiere seine Wohnung aufgeschlagen hat. Klarer als beim Tieropfer, das auf den Altar gelegt wird, erkennt man diese Absicht beim Verzehren von rohem Fleisch; denn ein Geschenk an die Gottheit ist in diesem Falle ausgeschlossen.

Übrigens ist das ὠμοφαγεῖν keineswegs auf bakchische Feste beschränkt gewesen. Die Sarazenen z. B., die dem Morgenstern ein Opfer darbrachten, das verzehrt sein mußte, wenn das Licht des Sternes verblaßte, verschlangen ein Kamel roh mit Fleisch und Knochen, Haut, Blut und Eingeweiden[4]. Hat das Opfer den Zweck einer Kommunion mit der Gottheit, so ist das roh genossene Fleisch mindestens ebenso wertvoll wie das gebratene; ja wir haben gesehen, daß aus einem getöteten Körper allzu leicht die Seele, d. h. auch die magischen

[1] Das ist die allgemeine Annahme; vgl. z. B. Stengel, Griech. Kultusaltertümer 117 ff. Vgl. jedoch E. Reuterskiöld, Die Entstehung der Speisesakramente (Religionswissenschaftliche Bibliothek 4) 1912, 130.

[2] Clem. Alex., Protr. III 42 p. 33 Stählin: καὶ Λεσβίους Διονύσῳ τὴν ὁμοίαν προσάγειν θυσίαν (sc. ἄνθρωπον ἀποσφάττειν) Δωσίδας λέγει. — Cyrill. contra Iulianum IV 1280 Spanheim erzählt: καὶ μὴν καὶ Λεσβίους Διονύσου βωμὸν αἵμασιν ἀνδρῶν καταδεῦσαί φασιν. Cyrill spricht von einem Bespritzen des Altars mit Blut — nur schade, er ist von Clemens Alexandrinus abhängig, und seine Angabe ist nur ein anderes Ausdrucksmittel für „opfern".

[3] S. oben S. 22.

[4] Nilus, Opera ed. Paris 1639 p. 28, p. 117 ed. Migne 79, p. 611 ff.

Fähigkeiten, entweichen können[1], und deshalb ist es sogar vorzuziehen, das Fleisch roh, gleich nach dem Töten zu essen[2]. Das Braten des Fleisches geht auf reine Nützlichkeitsgründe zurück. — Daß an Stelle des Tieres im Dionysoskult ein Mensch getreten ist, wird niemandem mehr auffällig sein; die Zauberwirkung soll dadurch sicherer als durch ein Tier erzeugt werden[3].

Werfen wir nun noch einen Blick auf die tenedische Sitte vom Dionysos *ἀνθρωποροαίστης*. Der Mörder muß, nachdem er das heilige Tier getötet hat, sich vor den Steinwürfen der Volksmenge flüchten; er hat also etwas getan, worauf eigentlich Verbannung als Strafe steht, d. h. in irgendeiner Form gegen das göttliche Gesetz verstoßen. Auch hier ist uns der Grund aus unseren vorigen Untersuchungen bereits klar geworden: es ist die Angst, die der Mörder vor der Seele des Ermordeten, der Opferer vor der Seele des Geopferten hat[4]. Ganz besonders groß ist die Furcht, wenn in das geopferte Wesen kurz vorher eine Gottheit eingegangen ist: die Gefahr, daß diese den Täter schwer strafen wird, ist viel größer. Eine Parallele zu unserm Brauch fehlt nicht. In Athen mußte an den Buphonien der Priester, der den heiligen Opferstier getötet hatte, die Flucht ergreifen, und über das Beil, das er benutzt hatte, wurde Gericht gehalten[5].

Noch einmal begegnen wir einem Dionysos Omestes als Empfänger von Menschenopfern: vor der Schlacht bei Salamis soll Themistokles ihm drei gefangene Perser geopfert haben. Doch gehört dies Opfer allem Anschein nach in einen anderen Zusammenhang[6].

Betrachten wir diese Opfer im ganzen, so erscheinen sie am nächsten verwandt dem Opfer auf dem Lykaiosberge: ihr Ziel ist dasselbe, nur ihre Form ist eine andere. Jenes war

---

[1] S. o. S. 31.

[2] So auch Robertson Smith, Rel. d. Sem. 262. Dort auch das Zitat Seite 73 Anm. 4.

[3] S. o. S. 23.

[4] S. o. S. 30f.

[5] S. Robertson Smith, Rel. d. Sem. 233f.; v. Prott, Rhein. Mus. LII 1897, 187; Stengel, Buphonien, Opferbräuche der Griechen 220.

[6] S. u. S. 75f.

echt griechisch; die Menschenopfer, die Dionysos erhielt, mögen etwa im 8. Jahrhundert aus Thrakien[1] eingeführt sein.

5

Andere Menschenopfer

Menschenopfer am Anfang eines Krieges, die gleichbedeutend waren mit der Austreibung der *φαρμακοί*, sind uns bereits in den Sagen begegnet. Doch damit sind die Menschenopfer, die bei dieser Gelegenheit fielen, noch nicht erschöpft.

Im Jahre 480, also zu einer Zeit, die im vollsten Licht der Geschichte liegt, sollen vor der Schlacht bei Salamis drei feindliche Gefangene von Themistokles dem Dionysos Omestes geopfert sein. Als jenem, so berichtet Phanias bei Plutarch[2], ein Opfer dargebracht wurde, führte man zufällig drei gefangene Perser, Verwandte des Großkönigs, in reichem Schmuck vorbei; da leuchtete die Flamme auf dem Opferaltar plötzlich hell auf, und der Seher Euphrantides verkündete, Dionysos begehre die drei Männer zum Opfer. Themistokles weigerte

[1] D. h. zusammen mit dem Dionysoskult.

[2] Plutarch, Aristides 9; Pelopidas 21; Themistokles 13: *Θεμιστοκλεῖ δὲ παρὰ τὴν ναυαρχίδα τριήρην σφαγιαζομένῳ τρεῖς προσήχθησαν αἰχμάλωτοι κάλλιστοι μὲν ἰδέσθαι τὴν ὄψιν, ἐσθῆσί τε καὶ χρυσῷ κεκοσμημένοι διαπρεπῶς. Ἐλέγοντο δὲ Σανδαύκης παῖδες εἶναι τῆς βασιλέως ἀδελφῆς καὶ Ἀρταύκτου. Τούτους ἰδὼν Εὐφραντίδης ὁ μάντις, ὡς ἅμα μὲν ἀνέλαμψεν ἐκ τῶν ἱερῶν μέγα καὶ περιφανὲς πῦρ, ἅμα δὲ πτάρμὸς ἐκ δεξιῶν ἐσήμηνε, τὸν Θεμιστοκλέα δεξιωσάμενος ἐκέλευσε τῶν νεανίσκων κατάρξασθαι καὶ καθιερεῦσαι πάντας ὠμηστῇ Διονύσῳ προσευξάμενον. οὕτω γὰρ ἅμα σωτηρίαν τε καὶ νίκην ἔσεσθαι τοῖς Ἕλλησιν. Ἐκπλαγέντος δὲ τοῦ Θεμιστοκλέους, ὡς μέγα τὸ μάντευμα καὶ δεινόν, οἷον εἰῶθεν ἐν μεγάλοις ἀγῶσιν καὶ πράγμασι χαλεποῖς, μᾶλλον ἐκ τῶν παραλόγων ἢ εὐλόγων τὴν σωτηρίαν ἐλπίζοντες οἱ πολλοὶ τὸν θεὸν ἅμα κοινῇ κατεκαλοῦντο τῇ φωνῇ καὶ τοὺς αἰχμαλώτους τῷ βωμῷ προσαγαγόντες ἠνάγκασαν, ὡς ὁ μάντις ἐκέλευσεν, τὴν θυσίαν συντελεσθῆναι. ταῦτα μὲν οὖν ἀνὴρ φιλόσοφος καὶ γραμμάτων οὐκ ἄπειρος ἱστορικῶν Φανίας ὁ Λέσβιος εἴρηκεν.* (Die Abneigung des Feldherrn und der Zwang der Masse sind der Kunstform der peripatetischen Geschichtsschreibung zuzuweisen. Hier kündigen sich Züge an, die uns in der römischen Annalistik, bei der Devotion der Decier, wieder begegnen werden.) — Vgl. Th. Szymanski *Sacrificia Graecorum in bellis militaria*, Diss. Marburg 1908, 54, die indessen nicht sehr viel bietet. — S. auch oben S. 74.

sich zunächst, wurde aber durch das Volk zur Ausführung des scheinbar göttlichen Befehls gezwungen. Herodot freilich, der 50 Jahre nach Phanias die Geschichte der Perserkriege schrieb, weiß nichts von einem solchen Opfer; doch ist das kein Beweis gegen die Geschichtlichkeit der Handlung. Man mag annehmen, daß zur Zeit des großen Historikers in dem religiös so fortschrittlichen Athen diese peinliche Erinnerung längst totgeschwiegen war oder als Verleumdung böswilliger Feinde angesehen wurde. Der Gewährsmann des Plutarch könnte dann eine nichtathenische, gegen Herodots Athenerfreundlichkeit opponierende Quelle gehabt haben. Psychologisch ist es ferner ja leicht begreiflich, daß im Augenblick der höchsten nationalen Gefahr alte Instinkte wieder wach wurden und das Opfer verlangten. Wir dürfen danach annehmen, daß der Bericht nicht ganz frei erfunden ist und daß sich in ihm auf jeden Fall doch irgendein religiöses Denken zeigt.

Nach unserer Überlieferung ist das Opfer etwas ganz Spontanes; niemand kommt auf den Gedanken, gerade ein Menschenopfer darzubringen, nur das Aufflackern des Opferfeuers gibt dem Seher die Vermutung ein, der Gott habe seine Freude an den drei zufällig anwesenden Gefangenen und begehre sie zum Opfer. Doch wer will sich für die Richtigkeit der Überlieferung verbürgen? Gerade die Darstellung, wie man, zunächst wider seinen Willen, zum Opfer kam, erregt den Verdacht, als sollte die grausige Tat motiviert, uns menschlich näher gebracht werden? Und wenn wir die Einkleidung des Opfers als fabelhaft streichen, wie sollen wir das Opfer selbst dann deuten? War der Gott blutgierig? Dionysos Rohesser — Menschenopfer: es könnte zusammengehören, doch die näheren Umstände wollen nicht recht zu dem stimmen, was wir sonst vom Dionysos-Menschenopfer wissen; denn Dionysos war alles andere als ein Kriegsgott. Oder wollte man durch die Tötung gefangener Feinde, die als Opferung aufgefaßt wurde, auf die Feinde selbst eine Art von Zauber ausüben, die uns später noch begegnen wird? Vielleicht ist das letzte das Wahrscheinlichste, etwa mit der Einschränkung, daß auch die anderen hier genannten Motive zum Vollzug des Opfers beigetragen haben.

Diesem Fall aus der geschichtlichen Zeit fügen wir ein sagenhaftes Ereignis an, das aber wenigstens auf religiösen Ideen zu beruhen scheint: den Opfertod des Kodros[1].

Auf dem Königtum ruht seit den ältesten Zeiten eine religiöse Heiligkeit, die im Laufe der Entwicklung bei manchen Völkern, wie z. B. bei den Ägyptern zur Zeit der 4. Dynastie, den König als Inkarnation eines Gottes erscheinen läßt. In Griechenland ist bei den freigeistigen Ionern Homers das Gefühl für die Göttlichkeit des Herrschers zum größten Teil abgestorben, die Ausdrücke *διογενής*, *δῖος* usw. sind bereits phrasenhaft. Aber das Festland blieb dem alten Glauben länger treu. In dem konservativen Sparta, das allein sein Königtum bewahrte, hatte die alte Heiligkeit sich in solcher Stärke erhalten, daß selbst die Landesfeinde nur ungern ihre Hand an den Schützling der Götter legten, wie uns Plutarch[2] berichtet: sie scheuten sich vor des Himmels Strafen, d. h. vor der Niederlage im Felde.

Aus diesem Ideenkreis heraus ist die Sage vom Orakel der Pythia entstanden, die dem Volk den Sieg zusprach, dessen König von den Feinden getötet wurde. Ob freilich die alten Könige tatsächlich eine so hohe Meinung von ihrer Würde gehabt haben, um ihren Tod im Kampfe als Ursache einer feindlichen Niederlage anzusehen und darum ihn selbst zu suchen, muß fraglich sein. Eine freiwillige Aufopferung wird aber von manchen Königen erzählt worden sein, in der Überlieferung des athenischen Volkes knüpfte sie sich an den Namen seines letzten Königs; dichterische Phantasie hat dann noch die Sage durch die Erzählung ausgeschmückt, wie schwer es ihm wurde, den Tod von Feindeshand zu finden.

Daß uns auf diesem Gebiete manches verloren gegangen ist, lehrt das durchaus glaubwürdige Zeugnis des Apollodoros,

---

[1] Lykurg, in Leocratem § 86f. ausführlich.

[2] Plutarch, Agis 21: *Βασιλεῖ γὰρ ὡς ἔοικε Λακεδαιμονίων οὐδὲ οἱ πολέμιοι ῥᾳδίως ἐν ταῖς μάχαις ἀπαντῶντες προσέφερον τὰς χεῖρας, ἀλλ' ἀπετρέποντο δεδιότες καὶ σεβόμενοι τὸ ἀξίωμα.* Schoemann-Lipsius, Griech. Altertümer I 233. Auch in den Perserkriegen war den Spartanern das Orakel gegeben, ihre Stadt würde unzerstört bleiben, wenn ihr König fiele: Herodot VII 220.

nach dem die Spartaner dem Ares Menschen geopfert hätten [1]. Dem Ares Menschen opfern, das heißt nichts anderes, als sie im Kriege schlachten [2].

Doch damit ist der Reichtum an Menschenopfern bei den Griechen noch nicht erschöpft. Wir haben noch eine Anzahl von Fällen, die vereinzelt dastehen und z. T. so schlecht überliefert sind, daß wir sie religionsgeschichtlich nicht gut erklären können. Lykophron erwähnt in einem Vers den „kindertötenden Palaimon", und die Scholien z. St. setzen diesen Gott, der auf Tenedos verehrt wurde, dem Melikertes gleich [3]. Vielleicht ist es erlaubt, hier an der Überlieferung zu zweifeln. Der Dichter spricht von einem „kindertötenden" Dämon; das braucht an sich durchaus nicht ein Wesen zu sein, dem man Kinder zum Opfer darbringt. Der Scholiast aber konnte damit ebensowenig anfangen wie wir; er ersann deshalb aus dieser Stelle alte Menschenopfer für Palaimon. Es spielte die auch sonst übliche Gleichsetzung [4] mit Melikertes dabei wohl mit. Melikertes konnte bereits im Altertum und nicht erst bei neueren Erklärern als eine griechische Form des semitischen Melkart erscheinen — wenn er dies nicht schon von Anfang an war; in welcher Weise aber phoinikische Gottheiten „kindertötend" waren, ist ja bekannt.

Von den asiatischen Phokäern [5] wird berichtet, daß sie der Artemis Tauropolos einen Menschen opferten. Die Art der Opferung wird angegeben als ὁλοκαυτεῖν, und das würde unter den Opferarten, die wir bisher kennen gelernt haben, am besten zur Beseitigung eines tabuierten Menschen passen, so daß wir vielleicht für Phokäa auch *φαρμακοί* ansetzen können. Bestätigt wird diese Annahme durch die Tatsache,

---

[1] Porphyrios, de abst. II 55: *ἐπεὶ καὶ Λακεδαιμονίους φησὶν ὁ Ἀπολλόδωρος τῷ Ἄρει θύειν ἄνθρώπον.*

[2] Vgl. hierzu noch die Worte des Phylarch o. S. 11 Anm. 3.

[3] Lykophr., Alex. 229: *καὶ δὴ Παλαίμων δέρκεται βρεφοκτόνος.* Schol. z. St.: *τὸ δὲ δὴ Παλαίμων· Παλαίμων ὁ Μελικέρτης, ὁ τῆς Ἰνοῦς υἱός. οὗτος σφόδρα ἐτιμᾶτο ἐν τῇ Τενέδῳ, ἔνθα καὶ βρέφη αὐτῷ ἐθυσίαζον.* Vgl. Gruppe S. 304.

[4] S. z. B. Preller-Robert, Griech. Mythologie[4] 1894, 601 ff.

[5] Clemens Alex., Protr. III 42 p. 32 Stählin: *Φωκαεῖς δὲ . . . Πυθοκλῆς ἐν τρίτῳ περὶ ὁμονοίας τῇ Ταυροπόλῳ Ἀρτέμιδι ἄνθρωπον ὁλοκαυτεῖν ἱστορεῖ.*

daß in einer Kolonie von Phokäa, in Massilia, das Institut des *φαρμακοὺς πέμπειν* bestand[1]. Daß ferner ein *φαρμακός*, der nicht über die Landesgrenze gelangen konnte, „ganz verbrannt" wurde, haben wir schon oben[2] gesehen. Natürlich kann dann nicht jene Artemis die Empfängerin des Opfers sein, um so weniger, als die Zeremonie ihrer eigentlichen Bedeutung nach ja überhaupt kein Opfer war; erst später wurde Artemis in derselben Weise zu dem Opfer in Beziehung gesetzt, wie in Athen und an anderen Orten Apollon.

Ganz besonders war Kreta das Land, in dem wegen der Völkermischung alle möglichen Kulte zu finden waren, und hier konnte denn auch wohl von Menschenopfern berichtet werden. Doch leider ist mit diesen Zeugnissen nicht allzuviel anzufangen.

Nach einer Notiz bei Clemens Alexandrinus erzählte Antikleides in seinen *νόστοι*, daß die kretischen Lyktier dem Zeus Menschenopfer schlachteten[3]. Soll man annehmen, daß Antikleides aus Autopsie seine Kenntnisse geschöpft oder daß er wenigstens gründliche Studien gemacht hat? Ebensogut ist es möglich, daß er eine sagenhafte Quelle benutzt hat, die den historischen Tatsachen völlig fern stand. Handelt es sich doch um einen Stoff, in dem, wie wir an anderer Stelle sehen werden, Menschenopfer gewissermaßen Tradition waren.

Und nicht viel wertvoller ist eine Angabe des Istros bei Porphyrios[4], nach der die Kureten in alter Zeit dem Kronos Kinder opferten. „In alter Zeit", das klingt nach religionswissenschaftlicher Forschung, wie wir sie dem gelehrten Istros in seiner Abhandlung über die kretischen Menschenopfer schon zutrauen könnten, und die dämonischen Kureten weisen auch auf eine mythische Zeit hin. Seine Annahme mag auf irgendwelchen Sagen beruhen oder aus irgendeiner Tatsache des kretischen Kultus erschlossen sein, die als Ablösung eines

---

[1] S. o. S. 43. [2] S. 38.

[3] Clemens Alexandr., Protrept. III 42 p. 32 Stählin: *Λυκτίους γὰρ — Κρητῶν δὲ ἔθνος εἰσὶν οὗτοι — Ἀντικλείδης ἐν Νόστοις ἀποφαίνεται ἀνθρώπους ἀποσφάττειν τῷ Διί.*

[4] Porph., de abstinentia II 56: *Ἴστρος δὲ ἐν τῇ συναγωγῇ τῶν Κρητικῶν θυσιῶν φησὶν τοὺς Κουρῆτας τὸ παλαιὸν τῷ Κρόνῳ θύειν παῖδας.*

Menschenopfers aufgefaßt werden konnte. Auffällig ist dabei, daß es sich gerade um das Opfer von Kindern handelt, wie es ja auch dem phoinikischen Hauptgott, dessen griechischer Vertreter Kronos ist, dargebracht wird [1]. Auch diese Tatsache wird dem Istros vor Augen geschwebt haben.

Noch wieder eine andere Art des Menschenopfers lehrt uns eine bei Apollodor überlieferte Sage: nachdem Peleus mit Jason und den Dioskuren Jolkos zerstört hatte, tötete er die Tochter des Akastos Astydameia, zerschnitt sie in zwei Teile und führte das Heer, nach Gliedern geordnet, hindurch [2].

Die Sage gewinnt religionswissenschaftliche Bedeutung [3], wenn man sich erinnert, daß im makedonischen Heer die Lustration in der Weise vorgenommen wurde, daß die Soldaten zwischen die blutenden Teile eines in zwei Stücke geteilten Hundes hindurchgeführt wurden [4]. Es ist das nicht viel anders, als wenn Tiere um ein Heer, eine Volksmenge, eine Stadt herumgeführt werden und beruht jedenfalls auf dem gleichen religiösen Grundgedanken, — der uns freilich nicht klar ist; doch dürfte diese Art der Lustration von jener, bei der die Sünde auf einen Sündenbock übertragen wird, zu trennen sein. Jene Sage nun macht es recht wahrscheinlich, daß einst auch

[1] Ein paar Worte über die Menschenopfer, die der phoinikische Kronos angeblich auf Kreta erhalten haben soll. Hauptbeweismittel ist die bekannte Sage, das Kronos seine eigenen Kinder verschlang: Ph. Buttmann, Mythologus II 41; Höck, Kreta I 165 u. a. Es wäre an sich möglich, daß der Brauch des Kinderopfers, bei dem die dargebotenen im glühenden Leib des Götterbildes verschwanden, eine ätiologische Legende erzeugte, nach der einst der Gott seine eigenen Kinder verschlang, und eine solche Sage hätte sich auch sehr wohl halten können, nachdem jener Ritus, der sie erzeugt hatte, längst verschwunden war. Doch es ist nicht ratsam, wenn sonst alle Belege für den Import der Menschenopfer fehlen, aus dieser Sage, die doch gewiß auch ganz anders gedeutet werden könnte, irgendwelche Schlüsse ziehen zu wollen.

[2] Apollodor III 173 S. 156 Wagner: *Πηλεὺς δὲ μετὰ ταῦτα σὺν Ἰάσονι καὶ Διοσκούροις ἐπόρθησεν Ἰωλκόν, καὶ Ἀστυδάμειαν τὴν Ἀκάστου γυναῖκα φονεύει, καὶ διελὼν μεληδὸν διήγαγε δι' αὐτῆς τὸν στρατὸν εἰς τὴν πόλιν.*

[3] S. M. P. Nilsson, Lustration des Heeres, Arch. für Rel.-Wiss. XVI 1913, 314.

[4] Nilsson, Griech. Feste 404 f. Auch beim Zug des Xerxes geht das persische Heer zwischen den beiden Teilen eines in der Mitte durchgehauenen Menschen hindurch, Herodot VII 39.

Menschen zu diesem Zwecke benutzt wurden — warum gerade Menschen, können wir hier um so weniger sagen, als uns der Sinn des Brauches ja unbekannt ist.

So haben wir denn den Begriff „Menschenopfer“ in eine Anzahl von rituellen Menschentötungen aufgelöst, die verschiedene religiöse Grundgedanken und verschiedene religiöse Zwecke zeigen. Gerade die wenigen, zuletzt genannten Riten, die wieder aus ganz anderen Vorstellungen entspringen als die vorhergehenden, zeigen, daß wir hier noch lange nicht alle Möglichkeiten erschöpft haben.

Kapitel II

Angebliche Menschenopfer

1

Bestreichen mit Blut

Der Begriff „Menschenopfer“ hat in der Religionswissenschaft weite Kreise gezogen. Nicht nur, daß man ihm alle rituellen Tötungen, auch wenn sie der Idee des Opfers noch so ferne stehen, untergeordnet hat, sondern auch mancherlei Bräuche, die sich in irgendeiner Weise zur Tötung eines Menschen in Beziehung setzen lassen, hat man als Überbleibsel oder Ersatz für Menschenopfer angesehen. Die Rubrik „Ablösung des Menschenopfers“ hört erst in der allerletzten Zeit auf, alle möglichen Zeremonien, die an keinem anderen Orte unterzubringen sind, zu sammeln.

Es kann nicht meine Absicht sein, alle die Bräuche hier zu besprechen, die jemals auf das Menschenopfer zurückgeführt sind. Hat man doch z. B. die gesamte Klasse der „Sühneopfer“ in diesem Sinne gedeutet: jede Sünde habe den Tod des sündigen Menschen gefordert, und nur, wenn ein anderer sich freiwillig hingab, sei der Tod dem Sünder erspart ge-

blieben; später seien nicht Menschen zum Ersatz geopfert, sondern Tiere[1] — eine Ansicht, die schon an der Unmöglichkeit scheitert, für jeden Verstoß gegen das göttliche Sittengesetz ausreichendes Opfermaterial zu beschaffen. Derartige Theorien dürften im allgemeinen schon durch die vorhin gebrachte positive Darlegung der rituellen Tötungen widerlegt sein. Nur einige Bräuche möchte ich hier untersuchen, die dem Menschenopfer immerhin noch am nächsten zu stehen scheinen oder auch wirklich stehen.

Weit verbreitet ist die Sitte, bei gewissen Anlässen den Körper eines Menschen mit Blut zu bespritzen. In Griechenland geschieht dies zur Reinigung besonders bei der Mordsühne[2]. Die vergleichende Volkskunde befreit diesen Brauch aus seiner Isolierung, indem sie zahlreiche Parallelen aus dem Leben fremder Völker sammelt[3]. Bei den Semiten, so lehrt sie uns, werden Kranke, wenn die Seuche den Körper verlassen hat, häufig mit Blut besprengt[4], selbst ein Haus, in dem Aussatz geherrscht hat, wird durch dasselbe Mittel „entsündigt“[5]. Allgemein bei den Indogermanen und Semiten, wie ebenso bei den Afrikanern wird das neugeborene Kind in dieser Weise behandelt. Zur Zeit Mohammeds wurde z. B. bei den Arabern die Kopfhaut des Neugeborenen rasiert und mit dem Blute eines Schafes bestrichen[6]; in der Umgegend von Damaskus werden noch heute bei der Geburt eines Sohnes Stirn, Handflächen und Beine des Kindes mit Blut bestrichen,

[1] E. v. Lasaulx, Die Sühnopfer der Griechen und Römer, s. o. S. 3 Anm. 4. Zweifelnd auch Stengel, Griech. Kultusaltertümer 118.

[2] Stengel, Griech. Kultusaltertümer 142.

[3] Man vergleiche besonders die beiden Schriften von E. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer 1901, und Geburt, Hochzeit und Tod 1911. Ihnen ist eine große Anzahl der im folgenden angeführten Bräuche entnommen.

[4] Levitic. 14, 5ff. Der Priester schlachtet einen Vogel und taucht in dessen Blut Zedernholz, Karmesin, Isop und einen lebenden Vogel; den letzteren läßt er fortfliegen (Idee des Sündenbockes), und mit dem Blute bespritzt er den Aussätzigen siebenmal. Ferner Curtiss, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients 1903, 235.

[5] Levitic. 14, 49ff. (wieder Reinigung nach dem Muster des Sündenbocks, ferner Reinigung durch Wasser).

[6] W. Robertson Smith, Religion der Semiten 252.

und das Kind dann über das Blut hingeführt[1]; in Indien wird acht Tage nach der Geburt im Haus Blut umhergespritzt[2]. In ähnlicher Weise wird auch bei vielen Völkern die Braut, wenn sie in ihr neues Haus tritt, mit Blut bestrichen oder muß wenigstens über Blut hinwegtreten[3]. Diese Beispielsammlung ließe sich noch bedeutend vermehren, wenn wir alle die Fälle hinzunähmen, in denen das Blut durch rote Farbe angedeutet wird. Da wird bei vielen Völkern dem Kinde und ebenso der Braut ein rotes Tuch oder Band umgebunden, da tragen Priester und vornehme Personen Purpurgewänder[4].

Man hat gemeint, in diesen Fällen würde ein Menschenopfer angedeutet: das Neugeborene, die Braut, der Tote, der Kranke, der Priester werden der Gottheit symbolisch geopfert und können so am Leben bleiben[5]. Mir erscheint eine andere Deutung, die bei einem Teil dieser Beispiele seit langem angenommen ist, besser: alle diese Personen sind unrein und wollen durch das Blut gereinigt werden[6]. Daß der Mörder, der Kranke, der Tote an sich unrein sind, bedarf keiner weiteren Erörterung. Aber auch z. B. bei der Geburt eines Kindes hat man bisher allgemein die Unreinheit der Wöchnerin angenommen; soll denn nicht auch das Kind, wie wir schon an anderer Stelle[7] vermutet haben, unrein gewesen sein? Der Priester hat natürlich die Absicht, durch das rote Gewand alle Unreinheit, die ihm ja in der Ausübung seines Amtes hinderlich wäre, zu beseitigen und von sich fern zu halten.

Das Bespritzen mit Blut kann bei allen diesen Menschen kaum einen anderen Zweck haben als den einer Reinigung oder einer Abwehr von bösen dämonischen Einflüssen. Fraglich kann nur sein, wie diese Absicht erreicht wurde. Sollten

[1] Curtiss aaO. 221.

[2] Jellinghaus, Zeitschrift für Ethnologie III 1871, 366.

[3] Samter, Familienfeste 47 ff.; Geburt, Hochzeit und Tod 185.

[4] H. Diels, Sibyllinische Blätter 1890, 70; E. Rohde, Psyche I 226, 3 (bestreitet den Ersatz des Blutes durch Purpur); Samter, Familienfeste 52 ff.; v. Duhn, Rot und Tot, Arch für Rel.-Wiss. IX 1906, 1 ff.; Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 186 ff. u. a.

[5] Diels aaO. 69 ff.; Samter, Familienfeste 53; Geburt, Hochzeit und Tod 175 ff.

[6] Stengel, Griech. Kultusaltertümer 138 ff.

[7] S. oben S. 35 Anm. 1.

die Geister das Blut verzehren, mit dem der Sünder bespritzt wurde? Doch so dicht ließ man jene gefährlichen Wesen nicht an sich herankommen. — Oder fingierte man auf diese Weise eine Tötung des Unreinen, damit die Geister von ihm ablassen sollten? Doch wir sehen, daß zur Reinigung auch Gebäude mit Blut bespritzt wurden, und dabei wenigstens fällt die Annahme eines Ersatzopfers hin. Die Athener z. B. entsühnten die Volksversammlung so[1], die Juden reinigten so ein Haus vom Aussatz, sie strichen Blut an ihre Türpfosten, damit ihre Erstgeburt nicht von Jahve erschlagen würde[2], eine Sitte, die uns auch bei den Mexikanern wie bei den Peruanern oder den Dajaken begegnet[3]. — Oder gab man der Gottheit für das verwirkte Leben ein fremdes, ein tierisches, hin und deutete dies an, indem man den Unreinen mit dem Blut des Opfertieres bestrich?[4] Das entspricht der alten Idee des Sühnopfers, aber auch hier ist es unverständlich, warum es an Türpfosten gestrichen, in der Volksversammlung umhergespritzt werden mußte. So bleibt uns nichts anderes übrig, als zu der alten Auffassung von der reinigenden oder unheilabwendenden Kraft des Blutes zurückzukehren. — Eine Möglichkeit, den Glauben an diese magischen Eigenschaften des Blutes zu erklären, gewinnen wir durch andere Untersuchungen und Erwägungen.

2

Opfer von menschlichem Haar und Blut

Teile, die vom menschlichen Körper losgelöst sind, spielen in Sitte und Brauch der Naturvölker wie im Aberglauben der Kulturnationen eine wichtige Rolle. Das gilt insbesondere von den Haaren, den Fingernägeln, den Exkrementen und dem Blut.

---

[1] Vgl. Stengel, Griech. Kultusaltertümer 142 ff. [2] Exodus 12.

[3] Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 187 (bei der Geburt) 189 f.

[4] S. z. B. I. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer, RGVV XIV 3, 1914, 41 ff., der zuletzt über diese Dinge geschrieben, auch weiteres Material zusammengebracht hat.

Wer die Haare eines Menschen besitzt, hat nach der Anschauung vieler Völker auch den Menschen selbst in seiner Gewalt. Die Fidschiinsulaner glauben, daß jeder, der ihre Haare in seinen Händen hat, ihnen Krankheit und Tod anzaubern kann [1]. Afrikaner verbrennen ihr Haar, um Schadenzauber zu verhüten [2], Australier geben es zu diesem Zweck an Verwandte [3]. Das deutsche Mädchen verschafft sich ein paar Haare ihres Geliebten, und wenn sie diese in eine Türritze steckt, so zwingt sie ihn zu häufigem Besuch [4]. Die Indianer haben durch den Skalp ihres Feindes dessen Seele im Jenseits in Gewalt.

Dieselbe Macht gewinnt man durch den Besitz der Fingernägel und Exkremente eines anderen. In Deutschland werden die Fingernägel des Feindes vergraben, wenn man ihm eine Krankheit auf den Hals hetzen will [5]; auf den Luang- und Sermatainseln verbrennt man zu dem gleichen Zweck Fingernägel und Haare [6]. Auf Ceram verursacht das Verbrennen der Exkremente Blutdiarrhoe [7]; ähnliche Vorstellungen hat man bei den Australiern und Melanesiern [8]. Auch der Speichel eines Menschen, Teile seiner Kleidung, Speiseüberreste, vor allem noch sein Bild und sein Name können in der gleichen Absicht verwandt werden [9].

Also Pars pro toto! Was auf magische Weise mit einem Ganzen geschehen soll, wird an einem seiner Teile vorgenommen. Wie die Rückwirkung nach der Meinung der primitiven Völker vor sich geht, wissen wir nicht. Wir können nur sagen, daß nach weitverbreitetem Glauben nicht nur im Körper, sondern

---

[1] Th. Williams *Fiji and the Fijians* 210, zit. nach Schwally, Sem. Kriegsaltertümer 1901, 68.

[2] J. Macdonald *Journal of the Anthropological Institute* XX 1891, 131.

[3] B. Spencer and J. F. Gillen *Native Tribes of Central Australia* 1899, 465 f.

[4] Wuttke aaO. 367. — Vgl. zu dem, was hier über den Zauber mit Haaren gesagt ist, noch L. Sommer, Das Haar in Religion und Aberglauben der Griechen, Diss. Münster 1912, besonders S. 84 ff.

[5] Wuttke aaO. 269 gibt noch mehr Material.

[6] Bartels, Die Medizin der Naturvölker 31.

[7] Bartels aaO. 31. [8] Schwally aaO. 68.

[9] Bartels aaO. 29 ff.

auch in jedem seiner Teile die menschliche Seele wohnt und irgendwelche Beziehungen zwischen der ganzen Seele und ihren Teilstücken bestehen[1].

Wie ist es nun aber, wenn solche Körperteile, die Seelenträger sind, in die Gewalt eines Dämons kommen? Wir dürfen annehmen, daß die Dämonen mit dem Besitz von Körperteilen Gewalt über den Menschen gewinnen. Sehr lehrreich ist hier ein Brauch in Ceylon[2]: auf den Schädel eines Kindes, wenn möglich, eines eben getöteten, wird der Name des zu Weihenden unter allerlei kabbalistischen Zeichen aufgeschrieben; dann wird Sand von seinen Fußstapfen mit seinen Haaren und seinem Speichel zu einem Brei zusammengerührt und auf eine Bleiplatte gelegt, der Schädel und die Bleiplatte werden vierzig Nächte hindurch auf den Begräbnisplatz unter Anrufung der bösen Geister gebracht — alles in allem ein Brauch, der nur etwas zeremonieller ist als der bekannte griechisch-römische der Defixionen, bei denen eine Bleitafel mit dem Namen des Gegners in ein Grab gelegt wird; nur dienen hier auch die Haare, der Speichel und der Staub seiner Fußstapfen dem gleichen Zweck einer Weihung des ganzen Menschen an die Dämonen.

Ebenso muß die Sache liegen, wenn die Körperteile einem guten Dämon, einem Gott, geweiht werden. Der Überirdische, der dem Menschen wohl will, wird die Macht, die er durch das Opfer gewinnt, nur zum Heil seines Schützlings ausnutzen. Die Gabe pflegt in dieser Absicht auf den Altar, den Sitz des Gottes, gelegt zu werden[3].

---

[1] Von dieser Art des Krankheitszaubers ist eine andere wohl zu unterscheiden, bei der dem Gegner seelentragende Körper zu essen gegeben werden. Bartels aaO. 30, Brauch aus Marokko: ein Seelenteil fährt in einen fremden Körper hinein und richtet dort nach dem Willen des Zauberers Schaden an. [2] Bartels aaO. 33f.

[3] Die bisherigen Deutungen sind meistens anders. Vielen erscheint das Haaropfer als ein Ersatz für ein ehemals wirklich vollzogenes Opfer, so Wieseler, Philol. IX 1854, 711; E. Rohde, Psyche I 17; Gruppe, Gr. Myth. u. Rel.-Gesch. 913; Wilken *Revue coloniale internationale* IV 1886, 359; H. Spencer, Prinzipien der Soziologie I 203. Andere sehen darin nur eine besonders wertvolle Gabe, so E. Samter, Geburt, Hochzeit u. Tod 181; J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums 1897, 182 bestreitet den ur-

Wir können hier nicht die zahlreichen Fälle besprechen, in denen Haare geopfert wurden. Nur folgende seien erwähnt.

Das Haaropfer ist beliebt als Initiationsritus[1]. Den griechischen Jünglingen wurden, wenn sie mit den Göttern, die den Staat im besonderen unter ihrer Obhut hatten, in Gemeinschaft traten, die Haare abgeschnitten, um dem Herakles oder der Artemis geweiht zu werden[2]. So verbanden sich die Jünglinge den Staatsgottheiten in dem Alter, in dem sie anfingen, dem Staate zu dienen. Aber auch sonst kamen bei den Griechen solche Opfer vor. Ein Vater führte seinen Sohn nach Delphi und legte dessen Haare auf den Altar des Gottes[3] — eine Aufnahme in die Kultgemeinde des Apollon. Diese Sitte ist nicht auf das alte Griechentum beschränkt. Bei den Neugriechen werden die Haare des Neugeborenen in das Taufbecken gelegt[4]. Bei den Böhmen wirft die Braut, die ihr neues Heim betritt, drei Locken in den Kamin: offenbar

---

sprünglich religiösen Charakter des Haarabschneidens; Schwally aaO. 77 meint, das Haar solle nur vernichtet werden, damit kein Gegner es in seine Hände bekomme. Nur Robertson Smith, Die Religion der Semiten 248f. nimmt — mit anderer Begründung, als wir oben angegeben haben — einen Bund zwischen der Gottheit und dem Menschen an.

[1] Häufig findet es sich dagegen auch, wenn jemand seinen früheren Stand verläßt: die Braut, die aus ihrer bisherigen Stammeszugehörigkeit scheidet (Haas in Webers Indischen Studien V 319), der Kriegsgefangene, der aufhört, Mitglied seines alten Vaterlandes mit dessen Stammesgöttern zu sein, der jüdische Nasiräer, der seines Gelübdes ledig ist. Was einer anderen Gottheit, überhaupt einer Gottheit in besonders hohem Maße heilig gewesen ist, darf nicht in das neue Dasein hinübergenommen werden. Im Haar muß sich in erster Linie das Verhältnis des Menschen zu einem höheren Wesen ausgedrückt haben: die alten Götter würden das neue Verhältnis stören, und ihr Einfluß muß durch Abschneiden des Haares beseitigt werden. — Simson verliert seine übermenschliche Kraft zugleich mit seinem Haar und der megarische König Ninos zugleich mit seiner goldenen Locke. (Vgl. Kroll im Anhang von Skutsch, Aus Vergils Frühzeit II 193ff.)

[2] Hesych s. v. *κουρεῶτις· μηνὸς τοῦ Πυανεψιῶνος ἡμέρα, ἐν ᾗ τὰς ἀπὸ τῆς κεφαλῆς τῶν παίδων ἀποκείροντες τρίχας Ἀρτέμιδι θύουσιν.* Ders. s. v. *οἰνιστήρια· Ἀθήνησιν οἱ μέλλοντες ἐφηβεύειν, πρὶν ἀποκείρασθαι τὸν μαλλὸν* . . . Athen. XI 494f.; Eustath., zu Ilias XII 311; Photios s. v. *οἰνιστήρια.* Samter, Familienfeste 71ff.

[3] Theophrast, Charakt. 21.

[4] C. Wachsmuth, Das alte Griechenland im neuen 77.

will sie sich dadurch den Familiengeistern weihen [1]. Bei den Arabern weiht der Kranke einem Gott seine Haare, um durch dessen Beistand gerettet zu werden [2].

Ferner ist das Haaropfer im griechischen Kult regelmäßig ein Teil des Tieropfers. Vor der eigentlichen Opferzeremonie werden die Stirnhaare des Tieres abgeschnitten und in die Opferflamme geworfen. Das Tier wird durch diesen Akt der Gottheit geheiligt [3].

Ihr Haar gaben auch die trauernden Anverwandten und Freunde einem Verstorbenen mit. Bekannt ist ja die Szene aus der Ilias, in der die Myrmidonen den Leichnam des Patroklos mit ihren Haaren bedecken [4], und daß es sich hierbei wirklich um eine altgriechische Sitte handelt, lehrt die Tatsache, daß noch im heutigen Griechenland ein entsprechender Brauch gang und gäbe ist [5]. Sonst legten Griechen und Römer ihre abgeschnittenen Haare auf das Grab [6]. — Parallelen aus anderen Ländern sind auch hier recht häufig: bei den Arabern wie bei den Serben und Australiern z. B. findet sich diese Sitte [7]. Auch hierin hat man bald einen Ersatz für ein altes Menschenopfer gesucht, bald in der Darbietung eines Seelenträgers eine besonders ehrende Gabe sehen wollen [8]. Mir scheint es dagegen, als ob die ursprüngliche religiöse Bedeutung des Haares sich hier am besten und klarsten erhalten habe. In dem Haare wird dem Toten ein Teil von der Seele seines überlebenden Verwandten oder Freundes hingegeben, ein Teil der Seele, mit dem er im Jenseits ebenso gut verkehren kann, wie wenn ihm Bilder von Menschen zur Bedienung mitgegeben werden. Er gewinnt auf diese Weise wohl Macht über die Lebenden, aber seine Verwandten, die sich ihm gegenüber keiner Schuld bewußt sind und seinen

---

[1] Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube 373.

[2] Curtiss, Ursemitische Religion 189. [3] S. o. S. 22f.

[4] Il. XXIII 135f. und 152f.

[5] Bybilakis, Neugriechisches Leben 67.

[6] Aisch., Choeph. 6; Soph., Elektra 52, 449; Euripides, Orest. 96, 113; Alk. 103. — Vgl. Ovid, Heroid. XI 116.

[7] Wilken *Revue coloniale internationale* III 225ff.; IV 345ff. u. a.

[8] Vgl. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 180ff.

Kult nicht vernachlässigen, hoffen, daß er ihnen keinen Schaden zufügt, sondern eher noch in Nöten und Gefahren beisteht[1].

Auch das Blut ist Seelenträger. Aber während die übrigen Körperteile, in denen die Seele wohnt, frühzeitig ihren magischen Sinn verloren, weil sie etwas Alltägliches waren und mit ihnen sehr leicht Zauberhandlungen vorgenommen werden konnten, erschien das Blut, das schwieriger zu beschaffen war und dessen Gewinnung von dem Menschen nach freiem Willen gestattet oder sonst erzwungen werden mußte, bald als „ein ganz besonderer Saft". An ihm erhielt sich am längsten und stärksten der alte Aberglaube. Das Blut dürfte so besonders geeignet sein, an ihm die vielen Anwendungsarten menschlicher Körperteile, die wir bis jetzt erwähnt haben, zusammenfassend zu illustrieren.

Jede Benutzung des Blutes im Zauber geht davon aus, daß in ihm ein Stück der Seele, das mit der übrigen Seele noch in Zusammenhang steht, aber eine gewisse Selbständigkeit hat, wohnt. Dieser Glaube zeigt sich zunächst im Blutopfer auf dem Altar eines Gottes. Sind die Beispiele für diesen Fall auch geringer an Zahl als beim Haaropfer, so fehlen sie doch nicht gänzlich. In Mexiko z. B. spritzt man das Blut eines neugeborenen Kindes auf den Altar der Schutzgottheit, unzweifelhaft, um das Kind von Anfang an mit dem Gotte zu verbünden[2]. Auf Tahiti legen die Eltern bei der Namengebung ihres Kindes Blut auf den Altar und versichern sich so von neuem des Schutzes der Gottheit. Beim Lykaios-Opfer haben wir gesehen, wie auch in Griechenland ein Opfer dadurch dem Gotte geheiligt werden konnte, daß sein Blut auf den Altar gespritzt wurde[3].

Eng damit verwandt ist der Blutbund, den zwei Menschen untereinander schließen. In einen Kessel — so ist wenigstens eine Form des Zeremoniells — gießen sie einige Tropfen ihres

---

[1] Man muß sich hüten, wie es vielfach geschieht, als einzige Grundlage des Totenkultes die Angst vor dem Verstorbenen anzusehen.

[2] H. Ploß, Das Weib in der Natur- und Völkerkunde[3] II 1899, 135.

[3] S. o. S. 22. Das Blut des Opfertieres, das auf den Altar gegossen wird, vereinigt ebenso die Menschen mit der Gottheit: E. Meyer, Gesch. d. Altertums I[2] 1, 103; 2, 373

Blutes, die sich dort vermischen, dann trinken sie die Blutmischung aus, und jeder nimmt dabei das Blut des anderen zu sich[1]. Wenn das Blut sich vermischt, so vermischen sich auch die Seelenteile, die in ihm wohnen, und dies übt wieder eine Wirkung aus auf die beiden Seelen, so daß jeder etwas von der Seele des anderen in sich trägt. Der Blutbund steht so in einer Reihe mit dem Kuß der Liebe und Freundschaft, bei dem zwei Hauchseelen ineinander übergehen, mit dem Tausch der Kleider, mit denen zugleich auch die Seele getauscht wird[2] u. a. — Häufig ist eine Kombination des menschlichen Blutbundes mit dem göttlichen. Die arabischen Grenznachbarn Ägyptens z. B. ritzten sich den Daumen und drückten den blutigen Finger auf die heiligen Steine der Gottheit[3]: so machten alle einen Bund mit der Gottheit und zugleich untereinander; sie hofften, daß die Gottheit als Mitglied des Bundes ihnen helfen und zugleich jeden Verräter durch ihre überirdische Macht erkennen und töten würde[4].

Keine Schwierigkeiten macht uns jetzt noch die Deutung der in Athen und Rom einstmals üblichen Sitte, Blut auf den toten Anverwandten und Freund zu spritzen. In Athen verbot Solon diese Art von Ehrung des Toten[5], und bei den Dichtern wird sie auch noch einigemal erwähnt[6]. Auch aus Rom kennen wir ein derartiges Verbot, das mit Sicherheit die Existenz des Brauches feststellen läßt: *mulieres genas ne radunto* befahl das Zwölftafelgesetz[7]. Aus fremden Ländern hat die vergleichende Volkskunde bereits so viel ähnliches Material gesammelt, daß es genügt, etwa auf Samters Schrift, „Geburt, Hochzeit und Tod" hinzuweisen, in der sich reichliche Parallelen finden[8]. Immer können wir es als ursprüngliche Absicht erschließen, daß den Toten auf diese Weise

---

[1] Wundt, Völkerpsychologie II 2, 16; K. Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum, RGVV IX 2, 79ff.

[2] Wundt, Völkerpsychologie II 2, 50ff.; IV 1, 135ff. [3] Herodot III 8.

[4] J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 1897, 128; J. G. Frazer *The golden Bough*[2] I 1900, 353ff.; W. Wundt, Völkerpsychologie[2] IV 1, 95; E. Meyer, Gesch. d. Altertums[2] I 2, 373. [5] Plutarch, Solon 21.

[6] Aischyl., Choeph. 24; Eur., Hek. 655; Hel. 1089.

[7] Cic., de legibus II 59; Festus 338 Lindsay. [8] S. 70.

Seelen Lebender mitgegeben werden, mit denen sie im Jenseits gleichwie in diesem Leben ihre Zeit zubringen sollten.

Gelegentlich kommt auch die Sitte vor, einen schutzbedürftigen, von Dämonen bedrohten oder unreinen Menschen mit dem Blute eines anderen zu bespritzen. Bei nordungarischen Zigeunern wird das Kind in einen Lappen gehüllt, auf dem sich einige Blutstropfen seines Vaters befinden, und man ist sich bewußt, daß man auf diese Weise das Kind vor Zauberei und bösen Geistern schützt[1]. Das steht auf einer Stufe mit dem Bepusten und Bespeien eines Kranken bei Naturvölkern und im Aberglauben der Zivilisation, einer Sitte, die uns fast aus allen Teilen der Welt berichtet ist[2]. Die Medizinmänner, aber auch gewöhnliche Männer geben im Hauch ihres Mundes dem Kranken ein Stück ihrer Seele. Und denselben Sinn hat es, wenn die Wilden einen Knochen oder irgendeinen anderen Überrest eines verstorbenen Verwandten oder mächtigen Häuptlings mit sich herumtragen: sie besitzen damit dessen Geist[3]. Der Zweck aller dieser Gebräuche ist aus dem Wesen des primitiven Zauberglaubens, wie aus den Angaben der Wilden selbst klar: der Schutzgeist, der einem Menschen beigegeben ist, soll ihn gegen andere Wesen, vor allem solche dämonischer Art wie Krankheitsgeister verteidigen. Daraus ergibt sich eine Folgerung: man kann Geister bekämpfen, nicht nur, indem man Blut auf den besonders gefährdeten Menschen spritzt, sondern auch, indem man es dort ausgießt, wo die Bösen hausen. In Mexiko wird bei einer schweren Entbindung von der Hebamme Blut nach allen Richtungen ausgespritzt[4] — wie wir nun wohl annehmen dürfen, zur Abwehr von Dämonen, die gerne eine Geburt verhindern[5]. Gelegentlich kann die in diesem Brauch liegende Vorstellung sich zu einer rituellen Tötung erweitern. Will

---

[1] v. Wlislocki, Aus dem inneren Leben der Zigeuner 95 f.

[2] Bartels, Medizin der Naturvölker 127 f. — Auf die segnende Kraft des Atems, der den Krankheitsdämon heraustreibt, weist auch R. Wünsch, Hessische Blätter f. Volkskunde I 1902, 184 ff. hin.

[3] Vgl. z. B. W. Wundt II 2, 208 f. und 213 f.

[4] H. Ploß, Das Weib in der Natur- und Völkerkunde[3] II 1899, 315

[5] Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 21 ff.

man beim Bau eines Hauses vor feindlichen Kräften sicher sein, so vergräbt man unter der Schwelle desselben ein lebendes Wesen, häufig einen Menschen[1]. Menschenopfer und Blutvergießen gehen hier aus derselben Wurzel hervor; das Menschenopfer erschien vielleicht als sicherer, da ja nun die ganze Seele eines Menschen gezwungen war, im Hause zu bleiben; jedenfalls ist das Menschenopfer[2] nicht das Primäre, dem erst das Blutvergießen als mildernde Ablösung folgte, sondern beide sind an sich gleichberechtigt, beide sind Versuche, mit den Mitteln der primitiven Religion ein Problem derselben zu lösen.

Von diesem Standpunkt aus können wir es wohl wagen, uns eine Meinung über das Bespritzen mit Tierblut und die Bedeutung der roten Farbe im Kultus zu bilden. Das Blut eines Menschen hat die Zauberkraft, Dämonen zu vertreiben, indem der in ihm wohnende Geist den Feind bekämpft. Aber das Tier ist in der primitiven Religion nicht geringer als der Mensch, auch in ihm wohnen überirdische Kräfte, ja als Ahnentier oder dergleichen steht es sogar oft auf höherer Stufe. Sollte nicht auch seine Macht groß genug gewesen sein, um Dämonen zu bekämpfen, mochten diese den Körper von außen bedrohen oder in ihm ihre Wohnstätte aufgeschlagen haben?

Pars pro toto ist die Bezeichnung für diese und ähnliche Mittel des Kultus; aber mir scheint, der Ausdruck ist nicht richtig gewählt. Wohl wird ein Teil von einem Ganzen hier angewandt, aber nur, weil er auf das Ganze zurückwirkt oder weil in ihm sich die Kraft des Ganzen verkörpert. Er ver-

---

[1] In Syrien und Palästina sind unverkennbare Reste solcher Bauopfer ausgegraben (von Macalister in Geser und Sellin in Jericho; vgl. E. Sellin, Tell Ta'annek, Denkschriften d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien, phil.-hist. Cl., 1904 Bd. 50 IV S. 51, auch 33 ff.), und noch bis heute hat sich in Arabien der Glaube erhalten, daß die Dämonen beim Bau eines Hauses dem Menschen gerne in den Weg treten (J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums 151). Vgl. noch für Deutschland Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube[3] 300 f.

[2] Die gewöhnliche Auffassung vom Bauopfer ist die, daß der genius oci, der durch das Bauen als durch einen Eingriff in sein Gebiet verletzt ist, sein Opfer erhält. Doch scheint mir die oben angegebene Deutung den Erscheinungen mehr gerecht zu werden.

tritt, wie in den oben angegebenen Fällen so auch sonst wohl, nicht das Ganze in der Art, daß etwa die Geister — gute oder böse, um wen immer es sich gerade handelt — aus gutem Willen annehmen, daß in den wenigen Blutstropfen der ganze Mensch sich ihnen freundlich oder feindlich naht noch weniger aber braucht er das ganze Menschenopfer in dem Sinne zu ersetzen, daß in grauer Vorzeit, als das Menschenmaterial geringen Wert besaß, Menschen getötet wurden, später aber an deren Stellen Körperteile traten.

Auf diesen letzteren Nachweis, daß Blutopfer nicht notwendig Ersatz für Menschenopfer sein muß, kommt es uns vor allem an; ihm zuliebe mußten wir einen größeren Umweg machen.

3

Artemis Orthia und Munychia

Eigentümliche Formen nahm das Blutopfer an, das die spartanischen Knaben alljährlich der Artemis Orthia darbrachten.

Eine Artemis Orthia oder Orthosia verehrte man an vielen Orten Griechenlands: auf dem Kerameikos in Athen, in der Stadt Elis, auf den arkadischen Bergen Lykone und Orthion (oder Orthosion) besaß sie Tempel; die Byzantier weihten ihr im Zeitalter der Perserkriege einen Altar; in Megara, im Piräus und vielleicht in Epidaurus wurde sie auf Inschriften genannt[1]. An keinem dieser Orte haben wir genauere Angaben über ihren Kult, und wir dürfen danach wohl den Schluß wagen, daß er hier nichts besonders Auffälliges an sich hatte. Nur über ihre Verehrung in Sparta sind wir

[1] Vgl. Höfer, Roschers Myth. Lex. III Sp. 1210ff. (dazu Hiller v. Gaertringen bei Gruppe, Gr. Myth. u. Rel.-Gesch. 1248, 3), doch mit Einschränkungen. Ein Kult der Göttin in Thera und Aulis, den Höfer nach dem Beispiel anderer annimmt, ist unsicher. Ps. Plutarch, de fluviis 21, 4 erwähnt eine Artemis Orthia, in deren asiatischem Heiligtum ein König trotz überirdischer Warnung einen Eber tötete; gemeint ist die Magna Mater, die gleich der Orthia geflügelt und mit Tieren in den Händen dargestellt wurde; die Eberjagd gehört dem mit der Magna Mater verbundenen Dienst des Attis an s. Hepding, Attis, RGVV I 101 und 121).

durch zahlreiche Zitate[1] sowie durch die kürzlich beendeten englischen Ausgrabungen[2] gut unterrichtet.

Ihr Dienst fand statt in einem heiligen Bezirk am Ufer des Eurotas, auf der Seite des Flusses, auf der die dorische Stadt Sparta gebaut war, also nicht in Zusammenhang mit der älteren achäischen Ansiedlung, die auf dem gegenüberliegenden Ufer ausgegraben wurde[3]; nach dem sumpfigen Terrain, auf dem das *τέμενος* stand, erhielt es den Namen *Λιμναῖον*. Das Heiligtum hatte seine Geschichte. Der ältesten Epoche seiner Benutzung gehören Aschenreste, wohl die Überbleibsel von Tieropfern, und einige Scherben von geometrischen Vasen an. Darüber war, noch in der geometrischen Zeit, das Steinpflaster eines Hofes gelegt, der mit Mauern eingezäunt war und in dem ein kleiner Altar stand. In einer dritten Bauperiode, etwa im achten Jahrhundert, wurden ein neuer großer Altar und ein Tempel errichtet und der heilige Bezirk erweitert. Zwei Jahrhunderte später erhielt dann das *τέμενος* durch Erneuerung der alten Bauwerke seine endgültige Form, die es das ganze Altertum durch bewahrt hat. Das göttliche Numen wohnte in einem Bild, das den Augen der Sterblichen durch eine Hülle entzogen war[4]. Eine Legende berichtet uns, die alten Heroen Astrabakos und Alopekos hätten es in einem Sumpf gefunden und seien darüber wahnsinnig geworden[5] — eine ätiologische Legende, die das Verhüllen des Bildes motivieren sollte: sicherlich, so deutete man,

[1] Gesammelt bei C. Trieber *Quaestiones Laconicae* I 22ff.; die wichtigsten auch bei Sam Wide, Lakonische Kulte 1893, 98ff.

[2] Berichte in *The Annual of the British School at Athens* (BSA) XII 1905/6; XVI 1909/10. Vgl. auch G. Karo, Archaeolog. Anz. XXII 1907ff. und Arch. für Rel.-Wiss. XII 1909, 367ff.; XVI 1913, 260ff. Die Inschriften von W. Kolbe in IG V 1, 79ff.

[3] Über die Lage des Heiligtums Bosanquet, BSA XII 303ff. Funde aus mykenischer Zeit auf dem jenseitigen Eurotas-Ufer BSA XV 108ff.; XVI 4ff. Die Geschichte des Heiligtums zusammengefaßt von Dawkins, BSA XVI 18ff.

[4] Schol. Plato, legg. I 633 B: *φέρουσά* (sc. die Priesterin bei der Geißelung) *τι ἐπὶ τῆς χειρὸς κεκρυμμένον, ὃ μέχρι τοῦ νῦν ἄγνωστόν ἐστιν.* Daß dies „*τι κεκρυμμένον*“ das Bild der Göttin war, geht hervor aus Pausanias III 16, 10 *ἡ δὲ ἱέρεια τὸ ξόανον ἔχουσά σφισιν* (sc. den Gegeißelten) *ἐφέστηκε.* [5] Pausanias III 16, 9.

hatten jene Männer es nackt gefunden und sein Anblick hatte ihnen den Wahnsinn gebracht[1]; um in Zukunft niemanden zu gefährden, mußte es also bedeckt werden. Dem Kult der Orthia stand eine Priesterin vor, von der wir nur das eine wissen, daß sie mit dem Bild der Orthia bei dem Blutopfer zugegen war[2]. Zahlreiche Weihgeschenke wurden der Göttin dargebracht, besonders gerne Sicheln, die als Siegespreise gewonnen waren[3], und Bilder einer geflügelten Frau, die in den Händen Tiere hält, offenbar der Göttin selbst[4]. Am meisten verehrten sie die Jünglinge und Jungfrauen in Liedern und Tänzen[5], in Wettkämpfen mancherlei Art, deren Namen

---

[1] Über die Gefahren, die der Anblick von Götterbildern usw. mit sich bringt, s. o. S. 34. Wahnsinn als Folge eines verbotenen Blickes auch in der Fabel von Aglauros und ihren Schwestern, die das Geheimnis der Athene geschaut haben (s. u. S. 131) und nach dem Volksglauben beim Hineinsehen in ein Blitzgrab (Horaz, ep. II 3, 471). — Paris bei Daremberg-Saglio II 1, 136 u. d. W. Diana will aus dem Wahnsinn der beiden Heroen das Wesen der Orthia als das einer Mondgöttin bestimmen; Gruppe, Griech. Myth. u. Rel.-Gesch. 1280 denkt an eine Heilgöttin, deren Priester Moorbäder verordnen

[2] Paus. III 16, 10; Schol. Plato, legg. I 633 B.

[3] Die Bedeutung des Gerätes war lange umstritten. Man dachte an eine *strigilis* oder *στλεγγίς* (E. Reisch, Griechische Weihgeschenke 1890, 61, 2; Pauly-Wissowa II 2, 2061 u. d. W. *ἄθλον*; R. Meister bei Collitz-Bechtel, Sammlung griechischer Dialektinschriften III 2, 1905, 142 f.). Die Deutung als Sichel bei O. Lüders *Bull. d. Inst. arch.* 1873, 143; Th. Preger, Musische Knabenwettkämpfe in Sparta, Athen. Mitt. XXII 1897, 334 ff. u. a. Diese Auffassung ist jetzt sicher gestellt durch IG V 316: *δρεπάνην . . . κα λαβών* 258, 264 (vgl H. J. W. Tillyard, BSA XII 384 ff.; Kolbe aaO. 79).

[4] S. BSA XIII 78 fig. 17 b (aus der geometrischen Fundschicht, etwa dem 9. Jahrh. angehörig), S. 80 fig. 18 a (ohne Flügel aber mit Vögeln), S. 107 fig. 33 b (Frau mit einem Löwen), BSA XII 323 fig. 3 b; BSA XVI 16 fig. 1 (Frau mit Schlangen; Fragm.), Dawkins BSA XIII 108 hält die Elfenbeinschnitzereien S. 106 fig. 32 und S. 107 fig. 33 a für Nachahmungen des Kultbildes. — Über diesen Artemis-Typus s. Fr. Studniczka, Kyrene 1890, 153 ff. und Roschers Myth. Lex. II 1 Sp. 1750 ff. vor allem auch G. Radet *Cybébé* (*Bibliothèque des universités du midi* XIII) 1909, wo S. 103 f. und S. 116 über die spartanische Artemis Orthia gesprochen wird. Gerhard, Archäol. Ztg. 1854, 177 ff. bezeichnete diese Darstellung der Artemis als „persische". Eine besonders scharfe Zurückweisung dieses „unglücklichen Einfalls", den neuerdings Radet aaO. 45 ff. wieder aufgenommen hat, bei A. Körte, Kleinasiatische Studien, Athen. Mitt. XX 1895, 8 ff.

[5] Plutarch, Theseus 31: *ἦλθον μὲν εἰς Σπάρτην ἀμφότεροι καὶ τὴν*

wir kennen[1], und vor allem durch das Blutopfer[2], die *διαμαστίγωσις*. Bei diesem wurden die Knaben[3] gepeitscht, daß ihr Blut herausspritzte und auf den Altar tropfte. Sie ertrugen die Schmerzen so standhaft wie möglich; wer die meisten Hiebe ausgehalten hatte, war *βωμονίκας*. Manche sollen sogar am Altar unter

κόρην ἐν ἱερῷ Ἀρτέμιδος Ὀρθίας χορεύουσαν ἁρπάσαντες ἔφυγον. Vgl. das bekannte *παρθένειον* des Alkman fg. 23 Bergk[4], das sich an die Orthia richtet: v. 60 f. *ἄμιν Ὀρθρίᾳ* (= Orthia) *φᾶρος* (oder *φάρος*) *φεροίσαις* (dazu H. Diels, Hermes XXXI 1896, 359 ff.).

[1] Die Inschriften nennen folgende Wettkämpfe: *μῶαν*, *κελέαν* (musisch; nach Wilamowitz bei Kolbe aaO. 79 zu *κέλομαι*; falsche Auffassungen bei Baunack, Rhein. Mus. XXXVIII 1883, 293 ff., der *κελῶαν* und *κελᾶαν* = fünfundzwanzig — *κε'* — Stein- Diskoswürfe liest; s. auch Th. Preger aaO.), *καθθηρατόριον* (nach Baunack aaO. Jagdspiel, wohl Tierkampf, Tillyard, BSA XII 385 ff. — dort auch andere Deutungsversuche genannt — und Kolbe aaO. 79 denken an ein Kampfspiel), alle drei Wettkämpfe der Knaben (über das Alter der Teilnehmer s. Woodward, BSA XV 46; M. P. Nilsson, Klio XII 1912, 309 ff.; Kolbe aaO. 79).

[2] Der Brauch wird zuerst erwähnt bei Xenophon, de rep. Lac. 2, 9: *Καὶ ὡς πλείστους δὴ ἁρπάσαι τυροὺς παρ' Ὀρθίας καλὸν θεὶς μαστιγοῦν τούτους ἄλλοις ἐπέταξε.* Die Stelle wird von den meisten für verderbt gehalten; nur Nilsson, Griech. Feste 193 f. unternimmt einen Rettungsversuch: „Es war ein lebhafter Streit, in dem die Epheben die Käse von Orthia — d. h. von dem Altar der Orthia; der Sieger hieß *βωμονίκας* — zu rauben suchten; wer die meisten Käse und die meisten Hiebe erhielt, wurde Sieger". Doch erzählte man, daß das Bild der Göttin schwer wurde, wenn der Geißelnde einen der Knaben aus Liebe schonte (Paus. III 16, 7): das klingt mehr danach, als wenn sie wie Schuljungen abgeprügelt wurden. Dann Cicero, Tuscul. II 34: *Spartae vero pueri ad aram sic verberibus accipiuntur, ut multus e visceribus sanguis exeat, non numquam etiam, ut, cum ibi essem, audiebam ad necem; quorum non modo nemo exclamavit umquam, sed ne ingemuit quidem.* Ebenda V 77: *Pueri Spartiatae non ingemescunt, verberum dolore laniati.* Nach ihm führen zahlreiche Philosophen die Sitte an: Seneca, de providentia IV 11; Musonios bei Stobaios, florileg. XIX 16, 534 ed. Hense; Sextus Empir., Pyrrhon. hypot. III 208; Epictet., diss. I 2, 2; Maximus Tyrius III 10. Ferner einige Christen: Gregor von Nazianz, contra Iulianum I 103; Synesius, ep. 54. Natürlich berichten auch die Mythographen, die Lexikographen und die Scholiasten davon: Hygin, fab. 261; Servius zu Verg., Aen. II 116; Lactanz zu Statius, Thebais VIII 437; Schol. Plato, legg. I 633 B. Ferner kennen die Zeremonie Ps. Aristoteles, de mirab. auscult. 175; Plutarch, inst. Lacon. 39, Aristides 17; Statius, Thebais VIII 232 u. 437; Lukian, Ikaromen. 16; Anachars. 38; Philostratos, vita Apoll. VI 20 p. 234 Kayser.

[3] Über ihr Alter wird bei Kolbe aaO. gehandelt.

den Schlägen gestorben sein. Nach der Geißelung scheint ein feierlicher Umzug der blutbespritzten Jünglinge, der *πομπὴ Λυδῶν* hieß, stattgefunden zu haben[1].

Bis vor nicht langer Zeit herrschte Einigkeit darüber, daß hier ein früheres Menschenopfer seine Spuren hinterlassen, daß in grausamer Vorzeit nicht nur in besonderen Fällen ein Knabe sein Leben habe lassen müssen, sondern alljährlich mindestens einer geopfert worden sei. Die Kultsagen selbst nehmen das an. Pausanias[2] berichtet, es sei einmal am Fest der Göttin ein Streit entstanden und dabei sei der Altar mit Blut bespritzt; da habe die erzürnte Göttin gefordert, daß dies Blut, das einmal aus Unbesonnenheit auf ihren Altar geflossen wäre, ihr alljährlich dargebracht werde; und jedes Jahr habe man ihr einen Knaben geschlachtet, bis der weise Lykurg die Tötung des einen in die Geißelung vieler umgewandelt habe. Die Sage sieht in dieser Form nicht ganz altertümlich aus; man fühlt sich stark versucht, bei der Rekonstruktion einer älteren Fassung das Menschenopfer überhaupt zu streichen: „an einem Feste der Göttin bespritzten die Kultgenossen im Streit den Altar mit Blut, und Artemis forderte zur Sühne, daß diese Handlung jährlich wiederholt werde" klingt sehr viel natürlicher und folgerichtiger, als wenn noch erst ein Mensch wirklich getötet wurde[3]. Auch in einer zweiten Kultlegende ist das Menschenopfer nicht altertümlich. Das Kultbild sollte nach dieser — im Gegensatz zu dem oben überlieferten Bericht — dasselbe sein, vor dem einst bei den Tauriern

[1] Plutarch, Arist. 17.

[2] Pausanias III 16, 9: *Οἱ Λιμνᾶται Σπαρτιατῶν καὶ Κυνοσουρεῖς καὶ οἱ ἐκ Μεσόας τε καὶ Πιτάνης θύοντες τῇ Ἀρτέμιδι ἐς διαφοράν, ἀπὸ δὲ αὐτῆς καὶ ἐς φόνους προήχθησαν, ἀποθανόντων δὲ ἐπὶ τῷ βωμῷ πολλῶν νόσος ἔφθειρε τοὺς λοιπούς· καὶ σφισιν ἐπὶ τούτῳ γίνεται λόγιον αἵματι ἀνθρώπων τὸν βωμὸν αἱμάσσειν· θυομένου δὲ ὄντινα ὁ κλῆρος ἐπελάμβανε, Λυκοῦργος μετέβαλεν ἐς τὰς ἐπὶ τοῖς ἐφήβοις μάστιγας, ἐμπίμπλαταί τε οὕτως ἀνθρώπων αἵματι ὁ βωμός.*

[3] Eine Handlung, die den Zorn der Götter gereizt hat, wird auch damit bestraft, daß sie bis in alle Ewigkeit wiederholt werden muß; vgl. in der deutschen Volkssage den „Wilden Jäger", der bei Lebzeiten seiner Jagdlust allzusehr gefrönt hat und darum bis in alle Ewigkeit jagen muß. (Vgl. Bürgers bekanntes Gedicht.) — Prof. Wünsch und Prof. Geffcken lehnen die oben vorgetragene Auffassung von der Entwicklung der Sage ab.

Menschenopfer gefallen waren: da es Blut verlangte, so mußte ihm dies durch die Geißelung gegeben werden. Die Sage kann nicht vor der Zeit des Euripides entstanden sein; denn erst dieser „Wilderer der Märe" hat unter Benutzung attischer Lokaltraditionen die Rückkehr der Iphigeneia von den Tauriern ersonnen [1].

Die antiken Gelehrten freilich urteilten in ihrer großen Mehrheit wesentlich anders. Für sie leitete sich jede Einrichtung von einem großen und weisen Gesetzgeber ab, der überall seinem Volke das Gute und Nützliche geben, es erziehen wollte. So vermochten denn Schriftsteller wie Ps.-Plutarch, Lukian u. a. in dem Brauch nur eine pädagogische Tendenz zu erkennen: ein Erziehungsmittel, dem durch Anschluß an das göttliche Gesetz dauernder Bestand gesichert war. Dieser „rationalistischen" Auffassung ist in der neueren Zeit allgemein widersprochen; Forscher, wie C. O. Müller [2], Sam Wide [3] und viele andere (bis vor kurzem) waren sich einig, daß die alten Sagen mit ihrer Herleitung der Zeremonie aus einem Menschenopfer das Richtige bewahrt oder erkannt hätten.

Aber auch diese Meinung hat im Laufe des letzten Jahrzehnts Widerspruch gefunden, besonders bei A. Thomsen [4]. Nicht alle seine Gründe sind überzeugend [5], aber auch mir scheint Zurückführung auf ein Menschenopfer unnötig und

---

[1] Paus. III 16, 7: *τὸ ξόανον δὲ ἐκεῖνο εἶναι λέγουσιν, ὅ ποτε Ὀρέστης καὶ Ἰφιγένεια ἐκ τῆς Ταυρικῆς ἐκκλέπτουσιν.* Euripides hat die Sage von Iphigeneia umgestaltet, so daß Iphigeneia zurückkehrt: Robert, Archäol. Märchen (Philol. Unters. von Kießling-Wilamowitz X 1888) 147.

[2] C. O. Müller, Dorier 1824, 1 385 ff.

[3] Sam Wide, Lakonische Kulte 112.

[4] Orthia, Arch. für Rel.-Wiss. IX 1906, 397 ff.; E. Pfuhl, Zur Geißelung der spartanischen Epheben, Arch. für Rel.-Wiss. XIV 1911, 642, hat Thomsens Meinung weitergebildet, indem er in der Geißelung eine Übertragung sexueller Kraft, eine Verstärkung der Zeugungskraft sieht.

[5] Falsch ist seine Behauptung, daß periodische Menschenopfer in Griechenland sehr selten seien; tatsächlich sind sie in historischer Zeit sehr viel häufiger als spontane. Auch sein Argument, daß der Übergang vom Opfern eines Epheben zum Peitschen aller keine Parallele habe und darum undenkbar sei, ist nicht überzeugend. — Sein bestes Gegenargument ist jedenfalls der positive Nachweis, daß man den Brauch auch auf andere Weise verstehen kann.

umständlich. Sind doch z. B. bei wilden Völkern Parallelen gefunden, die den Brauch in einem ganz anderen Lichte erscheinen lassen. Frazer[1] vergleicht die Geißelung der jungen Spartaner mit den bekannten Mannbarkeitsriten der Wilden, bei denen es in der Hauptsache auf die Ertragung körperlicher Schmerzen ankommt. Doch mit Recht fordert Thomsen den von Frazer nicht erbrachten Nachweis, wie denn durch jene zum größten Teil religiösen Riten die Jünglinge fähig werden, in die Reihen der Männer aufgenommen zu werden. Robertson Smith[2] dagegen denkt an einen Blutbund mit der Gottheit; da seine Theorie vom Blutbund vielen zu weit zu gehen scheint, ist sie auch in diesem Punkte verworfen worden. Thomsen selbst sieht als den Kern des Brauches das Schlagen an und meint, es sei mit heiligen Ruten geschehen, um die Macht der Gottheit, die im Baum wohnt, auf Menschen zu übertragen, entsprechend dem Mannhardtschen „Schlag mit der Lebensrute“[3].

Um ein selbständiges Urteil zu gewinnen, suchen wir auch hier wieder die einzelnen Teile zu verstehen. Es sind folgende vier Tatsachen, die jede einzeln und zugleich mit Rücksicht auf die anderen erklärt werden müssen: daß es Knaben sind, die gegeißelt werden, daß man sie mit Ruten geißelt, daß dabei ihr Blut auf den Altar gespritzt wird, daß die Geißelung für sie ein Wettkampf in der Ausdauer ist.

Wir gehen davon aus, daß das Blut auf den Altar der Göttin fließen mußte. Sicherlich war das keine zufällige Begleiterscheinung; die Knaben müssen absichtlich dicht neben den Altar oder gar auf ihn — er war in der dritten Bauperiode 9 m lang und 1 ½ m breit[4] — hingestellt sein; auch bezeichnet die eine der angeführten Kultsagen es ausdrücklich

---

[1] Kommentar zu Paus. III 19, 6.

[2] Die Religion der Semiten 247 u. 251.

[3] Nicht mehr verwerten konnte ich den Aufsatz von Vürtheim *Het ritueel aan het altaar der Orthia te Sparta (Verslagen en mededeelingen der koninklijke akademie van Wetenschappen, afdeeling letterkunde,* IV 12, Amsterdam 1914, S. 37—62), auf den mich O. Weinreich hinwies.

[4] Dawkins BSA XIII 67 fig. 13; XVI 24 f.

als ein Erfordernis, daß Blut auf den Altar floß, da ja einst die Vorfahren aus Unbesonnenheit sich auf diese Weise versündigt hatten[1]. Damit haben wir wieder den schon vorhin behandelten Fall, daß ein Mensch Teile von seinem Körper auf den Altar legt, um zu der Gottheit in Beziehung zu treten[2].

Aber warum mußte die Blutabzapfung auf so schmerzhafte Weise geschehen? Da erinnern wir uns, daß z. B. der Metragyrt, der Diener der Großen Mutter, sich in ähnlicher Art mit dem Doppelbeil über dem Altar zerfleischt und sein Blut darauf spritzen läßt[3]. Etwas ganz Ungewöhnliches ist also die spartanische Form des Blutopfers nicht. — Thomsen sieht wohl mit Recht in dem Schlagen mit heiligen Zweigen auch eine Kommunion mit der Gottheit. So wurde innerhalb eines und desselben Brauches eine bestimmte Absicht auf doppelte Weise erreicht — ein Gedanke, der in der Religionsgeschichte nicht allzu selten ist.

War es der Zweck des Brauches, eine Kommunion der Spartaner mit der mächtigen Gottheit herbeizuführen, so mußte dies vor dem Eintritt in das Mannesalter geschehen, in einer Zeit, bevor der Spartiate häufiger in die Lage kam, den Beistand der Göttin zu brauchen und in der seine Person und seine Handlungen andererseits schon bedeutend genug erschienen, daß sich eine Gottheit dafür interessieren konnte. Es ist dasselbe Alter, in dem der junge Athener sein Haar den Göttern darbrachte, die im besonderen Schützer des Staates waren[4] — zum Unterschied von der Sitte, schon das neugeborene Kind durch Herumtragen um den Herd den Ahnen, den Hütern der Familie, zu weihen[5].

Allmählich wurde dem alten Brauche ein neuer Sinn untergelegt. Die religiöse Bedeutung, wie wir sie soeben vermutet haben, geriet in Vergessenheit und wurde durch eine

---

[1] Auch Gruppe, Gr. Myth. u. Rel.-Gesch. 911 legt bei der Besprechung des Brauches das Hauptgewicht auf die Darbietung des Blutes.

[2] Wir nähern uns so der Ansicht von Robertson Smith, wenn auch mit anderen Erwägungen.

[3] Ed. Meyer, Geschichte d. Altertums[2] I 2, 649. [4] S. o. S. 68.

[5] S. Samter, Familienfeste 60ff.

andere, pädagogischer Art ersetzt. Nun konnte die Geißelung als ein Wettkampf erscheinen, in dem es Sieger gab, konnten die Sieger sich durch Inschriften Namensdauer zu erwerben suchen. Der religiöse Zweck wird noch lange im Bewußtsein des spartanischen Volkes geblieben sein, unsere spätere Überlieferung hat fast allgemein nur den pädagogischen gesehen.

Wer war denn die große Göttin, die alle spartanischen Bürger unter ihren Schutz nahm? Man hat meistens richtig erkannt, daß diese Göttin ursprünglich nicht Artemis ist, sondern Orthia, die sich mit der Artemis später vereinigte. Orthia kann heißen die „Aufgerichtete" oder „Aufrichtende". Man hat das erstere auf ein aufrecht stehendes Kultbild bezogen[1] oder man hat auch wohl — bei einer weiblichen Gottheit! — an ein phallisches Wesen gedacht[2]. Die „Aufrichtende" hingegen ist dann auch als die Helferin der Gebärenden, die die Frauen wieder aufrichtet, angesehen worden[3] oder umfassender als die Göttin, die den ganzen Staat aufrichtet[4]. Die letztere Auffassung, die seit dem Altertum nicht wieder vertreten ist, scheint der Bedeutung der Göttin am meisten zu entsprechen; eine Helferin bei der Geburt z. B. hätte niemals solches Ansehen gewinnen können[5]. Orthia ist eine Kurzform; es gehört zu einem volleren Orthopolis, das uns als Beiname des Dionysos an mehreren Orten begegnet[6].

---

[1] Paus. III 16, 11; Preller-Robert, Griech. Myth. I 309; M. Mayer, Athen. Mitt. XVII 1892, 269.

[2] Gerhard, Archäol. Ztg. XI 1853, 150 f.; Griech. Myth. I 1843, 343 u. a.

[3] Schol. vet. Pind., Ol. III 54 (vielleicht aus Apollodor), schol. rec. z. St.; Schol. Lyk. 1331, Sam Wide aaO. 113 ff.; Höfer, Roschers Myth. Lex. III 1 Sp. 1213.

[4] Schol. Plato, legg. I 633 B.

[5] Ganz abzulehnen (s. u. a. Fraenkel, Archäol. Ztg. XXXIV 1876, 30) ist die Ansicht, daß man von dem Namen des Heiligtums Limnai aus das Wesen der Orthia erschließen oder Beziehungen zu anderen Gottheiten erkennen könne: G. Welcker, Griech. Götterlehre I 584; Robert, Archäol. Märchen II 149; Wernicke, Pauly-Wissowa II 1 Sp. 1392.

[6] Höfer, Roschers Myth. Lex. III 1 Sp. 1214 (ὀρθόω in der Bedeutung „eine Stadt oder ein Land in die Höhe bringen" ist z. B. bei Pindar belegt; vgl. Nem. I 15).

Wir können noch mehr über sie aussagen. Schon seit der geometrischen Epoche wird sie auf Weihgeschenken in der bekannten Art der *πότνια θηρῶν*, geflügelt und mit Tieren verschiedener Art, dargestellt. Das war eine Zeitlang ein beliebtes Schema, um Artemis überhaupt abzubilden[1]. Doch es geht auf frühere Glaubensvorstellungen zurück; auf mykenischen Gemmen ist es bekanntlich nicht selten[2]. Wahrscheinlich ist unsere Orthia die Nachfolgerin jener mykenischen Göttin; denn sie tritt als *πότνια θηρῶν* schon auf, bevor dieser Typus sich in Griechenland verbreitete[3]; künstlerische Anregungen aus der Fremde, durch die er hätte importiert werden können, machen sich zudem nach Ausweis der Vasen erst spät in Sparta bemerkbar[4]. Ist die Göttin mykenisch, dann dürfte auch ein so wichtiger Bestandteil ihres Kultus, wie es die Geißelung ist, der vordorischen Zeit entstammen[5].

Neben diesen spartanischen Brauch ist ein attischer zu stellen, der ebenfalls gerne als Ersatz eines Menschenopfers aufgefaßt wird. In der „taurischen Iphigeneia" des Euripides ordnet Athena an, daß Orestes bei seiner Ankunft in Attika in dem Orte Halai einen Tempel errichtet und das Kultbild aufstellt, das er von den Taurern geholt hat; und zur Erinnerung an das taurische Opfer soll alljährlich dort am Feste der Göttin ein Mann seinen Hals dem Schwerte der Göttin darbieten und Blut herausfließen lassen[6]. Unzweifelhaft spielt

---

[1] S. o. S. 95 Anm. 4. [2] Furtwängler, Griech. Gemmen III 34ff.

[3] Die *πότνια θηρῶν* findet sich in der geometrischen Zeit nur selten, z. B. noch im böotischen Theben: Walters *Ancient Pottery* 289 (zit. nach BSA XIII 105). Ebenso weist Radet *Cybèbé* 116 die ältesten Bilder der spartanischen Artemis Orthia (den englischen Ausgräbern folgend) dem 8. Jahrhundert vor Chr. zu, während er sonst S. 5ff. aus dieser frühen Zeit keine Beispiele anführen kann. [4] J. P. Droop BSA XIII 127.

[5] Freilich darf man nicht verkennen, daß die Örtlichkeit des Orthiakultes nicht auf mykenischen Ursprung deutet; denn die mykenische Ansiedlung ist auf dem jenseitigen Ufer des Eurotas ausgegraben (s. oben S. 94). Ein Umzug der Göttin, der der neue Herrenstand sich gelobte, in dessen Nähe wäre — ganz ähnlich der Übersiedlung italischer Lokalgottheiten nach Rom (s. Wissowa, Rel. u. Kult 44) — sehr wohl möglich.

[6] Euripides IT 1449ff.: *ὅταν δ' Ἀθήνας τὰς θεοδμήτους μόλῃς, | χῶρός τις ἔστιν Ἀτθίδος πρὸς ἐσχάτοις | ὅροισιν γείτων δειράδος Καρυστίας | ἱερός, Ἁλάς νιν οὐμὸς ὀνομάζει λεώς. | ἐνταῦθα τεύξας ναὸν ἵδρυσαι βρέτας, | ἐπώ-*

Euripides hier auf einen tatsächlich bestehenden Brauch an, leider so kurz, daß wir über sein Zeremoniell auf Vermutungen angewiesen sind. Ein Mann wird mit dem Schwert am Hals verwundet, so daß sein Blut herausfließt; es liegt recht nahe, wenn wir bei einem so schlecht überlieferten Brauch überhaupt einen Erklärungsversuch machen wollen, anzunehmen, daß es auf den Altar fließt[1]. Dann wurde also auch hier ein Blutbund abgeschlossen, ein Zauber veranstaltet, durch den die göttliche Macht zum Beistande gezwungen werden sollte. Doch war es sicherlich nicht ein Einzelner, der sich magische Kräfte zur Hilfe holte — denn dazu würde man keine Haupt- und Staatsaktion veranstaltet haben —, sondern der Mann, dessen Blut fließen mußte, vertrat sein ganzes Volk. Wenn auch manches hier von dem Orthiakult abweicht, so ist es doch auffällig, daß es wiederum eine Artemis ist, mit der man sich verbündet, jene große Göttin, die gerne an die Stelle der mykenischen, nichtgriechischen *πότνια θηρῶν* getreten ist.

Ein Menschenopfer scheint also weder bei dem spartanischen Orthia-Ritus noch bei dem attischen Brauch jemals vorgelegen zu haben.

νυμον γῆς Ταυρικῆς πόνων τε σῶν, | οὓς ἐξεμόχθεις περιπολῶν καθ' Ἑλλάδα | οἴστροις Ἐρινύων. Ἄρτεμιν δέ νιν βροτοὶ | τὸ λοιπὸν ὑμνήσουσιν Ταυροπόλον θεάν. | νόμον δὲ θὲς τόνδ' ὅταν ἑορτάζῃ λεώς, | τῆς σῆς σφαγῆς ἄποιν' ἐπισχέτω ξίφος | δέρῃ πρὸς ἀνδρὸς αἷμα τ' ἐξανιέτω, | ὁσίας ἕκατι θεά θ' ὅπως τιμὰς ἔχῃ. | σὲ δ' ἀμφὶ σεμνάς, Ἰφιγένεια, κλίμακας | Βραυρωνίας δεῖ τῆσδε κληδουχεῖν θεᾶς.

[1] Als Milderung eines alten Menschenopfers haben den Brauch gedeutet Stengel, Griech. Kultusaltertümer 117 u. a.

Kapitel III

Die Geschichte des Brauches in Griechenland

1

Die Vorgeschichte des Menschenopfers

Menschenopfer sind das Produkt eines bestimmten kulturellen Milieus. Vom ethischen Standpunkte aus dürfen sie nicht beurteilt werden, denn sie stehen, wie die ganze Zeit, in der sie gedeihen, noch jenseits von Gut und Böse. Nicht aus irgendeinem Hang zur Grausamkeit sind sie entstanden, sondern zur Lösung von religiösen Problemen, wie sie sich aus einem primitiven Gottesglauben ergaben. Stets waren noch andere Möglichkeiten vorhanden, um zu demselben Zweck zu gelangen. Neben dem Kommunionsopfer am Lykaiosfest standen die zahlreichen tierischen Speiseopfer mit ursprünglich sakramentaler Bedeutung, und neben den *φαρμακοί* hatte man die große Menge der übrigen Sühnemittel. Beinahe kein religiöser Gedanke wird nur auf eine einzige Weise verwirklicht: da die Zaubermittel allzuoft versagen, so mußte der menschliche Erfindungsgeist sich bemühen, die Forderungen der Religion auf immer wieder neuen Wegen zu befriedigen.

Die Gewohnheit ist die Macht, die in dem einen Fall ein Menschenopfer, in dem anderen sonst irgendein religiöses Mittel für bleibend notwendig erklärt. Hat sich bei einer Gelegenheit mehreremal hintereinander eine rituelle Menschentötung als heilsam erwiesen, so wird man für die Zukunft Bedenken tragen, sie abzuschaffen. So ist es bei den Griechen [1] im Lauf der Zeit üblich geworden, Menschenopfer vor allem bei drei Anlässen zu bringen: zu einer besonders wirksamen Kommunion mit der Gottheit, zur Beseitigung von Tabus, zur Ehre für verstorbene Häuptlinge. Finden wir auch zum Teil

[1] Die Existenz der Menschenopfer in Griechenland ist von O. Donaldson *Transactions of Edinburgh* 1876, 455 ff. bestritten worden. Er faßt direkte Angaben über Menschenopfer, wie beim Zeus Lykaios, als leeres Geschwätz auf, was keiner Widerlegung bedürfe.

nur wenige Belege dafür unter den in historischer Zeit tatsächlich vollzogenen Bräuchen, so ist doch kein Zweifel, daß die Menschenopfer in der angegebenen Klassifizierung früher eine bedeutende Rolle gespielt haben. In Fällen, in denen fremde Völker gerne ein Menschenleben dem Tode weihten, weiß die griechische Überlieferung nichts davon. Das Bauopfer z. B., das in germanischer Sitte und Sage erscheint und auch auf semitischem Gebiet durch die Ausgrabungen nachgewiesen ist[1], wird hier nirgends erwähnt; wenn sein Sinn der war, einem neu erbauten Hause einen Schutzgeist zu verschaffen, so kümmerte man sich um diesen Zweck entweder überhaupt nicht viel oder suchte ihn auf andere Weise zu erreichen.

Ebensowenig wie irgendein anderer geistiger Vorgang konnte sich auf die Dauer ein Bestandteil der Religion der Veränderung entziehen. Die Perioden, in denen die Umgestaltungen vor sich gehen, sind in der Vorzeit ungeheuer lang, aber sie existieren. Unter den Menschenopfern mögen so einzelne Bräuche abgefallen, andere neu erwachsen sein. Häufig hat man auch wohl den ursprünglichen Sinn schon halb vergessen und einen neuen untergelegt. Dabei haben sich natürlich auch die Auffassungen, die man von ähnlichen Bräuchen hatte, bemerkbar gemacht, und z. B. die Stellvertretungstheorie, die uns bei anderen Gelegenheiten, z. B. in der Sage von Adrastos und Alkestis, begegnet, hat wohl in erster Linie an Umfang zugenommen. Nichts aber hat größeren Einfluß ausgeübt, als die Umwandlung, die sich in der Religion im ganzen vollzog. Ich nehme als sicher an, daß die Opferhandlungen einstmals auch in Griechenland magische Bedeutung hatten; aber schon früh, so früh, daß von der alten Auffassung nur noch geringe Spuren übrig geblieben sind, muß sich die Ansicht durchgesetzt haben, daß die Opfer Geschenke seien, durch die, wie durch Gaben an menschliche Könige, der Wille der Gottheit dem Menschen gnädig gestimmt werden sollte. Diesem Wandel konnte sich natürlich auch das Menschenopfer nicht entziehen. Konnte man verstorbenen Menschen Sklaven in das Jenseits zusenden, so lag es nahe, die Götter auf die gleiche Weise zu ehren.

[1] S. oben S. 92.

2

Archäologische Funde, Zeit des Brauches

Die oben geschilderten Vorgänge in der Geschichte des Menschenopfers, die nach der gewöhnlichen Terminologie zur Vorgeschichte gehört, sind, wie angedeutet, für uns völlig zeitlos. Weder ein bestimmtes Jahrhundert noch ein Jahrtausend läßt sich dafür angeben. Klarheit ist erst dann zu erwarten, wenn zwischen der Religionsgeschichte einerseits und der Archäologie und Prähistorie andererseits eine feste, breite Brücke gebaut werden kann.

Hier und da kann uns auch in den bisher behandelten Fragen die Archäologie mancherlei Bestätigung und Anregung geben [1]. Setzten wir bei der Untersuchung über den Zeus Lykaios auf Grund des Namens die theriomorphe Gestalt des Gottes voraus, so gaben uns die Funde so zahlreiche Belege für eine solche Gottesvorstellung, daß unsere Voraussetzung bedeutend wahrscheinlicher wird. Noch viel mehr lernen wir aus den Ausgrabungen über den sagenhaften Menschentribut der Athener an den Minotauros.

Zur Sühne für den Mord an einem Kreter mußten die Athener periodisch sieben Knaben und sieben Mädchen nach Kreta senden. Sie wurden dort in das Labyrinth eingeschlossen und fielen dem Minotauros zur Beute. Dem jungen Theseus gelang die Befreiungstat, der Tribut hörte auf [2].

Daß es Wesen wie den Minotauros in der Phantasie des kretischen Volkes gab, lehrt deutlich die einigemal wiederholte Darstellung von Menschen mit Tierköpfen auf Siegel-

[1] Direkte Funde, die von Menschenopfern selbst herrühren oder sie darstellen, sind nirgends gemacht. Der Karneol aus Kreta bei A. Furtwängler, Die antiken Gemmen, Taf. II Fig. 6, den Furtwängler für Menschenopfer in Anspruch nimmt, ist doch zu unklar.

[2] Das Material ist angegeben bei Helbig, Roschers Myth. Lex. II 2 Sp. 3004 ff. u. d. W. Minotauros. Vgl. auch Stoll-Fabricius-Höfer, Roschers Myth. Lex. II 2 Sp. 1778 ff. u. d. W. Labyrinthos; Durrbach in Daremberg-Saglios Dictionnaire III 2, 1933 f. An den angeführten Stellen auch die neueren Deutungen. Zuletzt J. Schaefer *De Iove apud Cares culto*, Diss. Halle 1912, (Diss. Phil. Hal. XX 4) 377 ff.

ringen [1]. Dies Ungeheuer gehört in eine Reihe mit Geschöpfen wie den halb als Mensch, halb als Pferd gedachten Kentauren, den Sirenen mit Vogelleib und Menschenkopf, der Sphinx u. a.: es sind Zwischenstufen aus der Entwicklung der theriomorphen Dämonen in anthropomorphe Götter. Auch vom Labyrinth können wir eine Vorstellung gewinnen. Man hat es in sprachlichen Zusammenhang mit λάβρυς, dem karischen Wort für „Doppelaxt" gebracht [2]. Auch auf Kreta haben die Funde die religiöse Bedeutung der Doppelaxt klargelegt. Berücksichtigen wir, daß -ινθος sich als vorgiechische Endung für Ortsnamen häufig zeigt [3], so dürfte λαβύρινθος als „Ort der Doppelaxt" d. h. Heiligtum der Doppelaxt oder „des Gottes mit der Doppelaxt" zu verstehen sein [4].

Ist die Deutung als „Heiligtum des Gottes mit der Doppelaxt" richtig, so werden wir geneigt sein, die Angaben über die Einrichtung des Gebäudes mit seinem religiösen Zweck in Zusammenhang zu bringen. Kultstätten dürfen nun nach altem Glauben sehr häufig nicht betreten werden; auch auf Kreta gab es in den Palästen Räume, bei denen jeder Zugang zu fehlen schien und in deren Mitte eine Säule, wohl ein Fetisch oder Symbol der Gottheit, stand, Kapellen, deren Betreten nicht erlaubt war [5]. Solche Verbote wurden bei den Griechen häufig umschrieben; auf dem Berge Lykaios z. B. sagte man: wer das Heiligtum des Gottes betritt, verliert seinen Schatten, statt „er stirbt" [6]. So wird man auch vom Labyrinth erzählt haben: wer hineingeht, kommt nicht wieder heraus. Diese einfache Angabe wurde dann im Märchenstil weiter ausgeschmückt: die Gänge haben keinen Ausgang. Dazu gibt es zahlreiche Parallelen; man denke nur an die ewigen, stets vergeblich wiederholten und darum nie endigenden Taten der Büßer im griechischen Hades, an die Köpfe der lernäischen Hydra, bei der an Stelle der abgeschlagenen sich

[1] Furtwängler aaO. III 42.
[2] M. Mayer, Jahrb. d. Arch. Inst. VII 1892, 191.
[3] Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache 401ff.
[4] Schaefer aaO. 355.
[5] S. den Bericht von Georg Karo über die altkretischen Funde, Arch. für Rel.-Wiss. VIII 1905, 518f.
[6] S. o. S. 20 Anm. 2.

immer wieder neue Köpfe zeigen, an den wilden Jäger, der niemals mit der Jagd aufhören kann. Aus den Gängen, deren Ende immer vor dem Suchenden zurückflieht[1], wird im Mythos allmählich ein mit Raffinement angelegter Irrgarten, aus dessen vielverschlungenen Wegen man nur durch einen seltenen Zufall herausfinden könnte; dem Theseus gelingt dies durch das Wollknäuel der Ariadne[1]. Die Tochter des grausamen Königs steht dem mutigen Helden bei, wie Medea dem Jason oder Skylla dem Minos; auch das ist Märchenstil.

Die Vorstellung des Minotauros als eines menschenfressenden Ungeheuers hat einen ähnlichen Ausgangspunkt: der Gott tötet denjenigen, der sein Heiligtum betritt. Daß er ihn verzehrt, ergab sich aus seinem halbtierischen Wesen von selbst. Hinzu kam, daß göttliche oder gottgesandte Tiere ja häufig ein Menschenopfer verlangen.

Existiert das Labyrinth nur in der Sage, so wird der athenische Tribut, der mit ihm eng verbunden ist, auch nicht auf geschichtlicher Grundlage beruhen. Ausgangspunkt dieser Geschichte dürfte die Tat des Theseus sein, der den Minotauros erschlug. Die Bezwingung eines übermenschlichen Unholds durch einen menschlich gestalteten Gott oder Heros findet sich einigemal auf kretisch-mykenischen Gemmen[2]; sie muß also in der Mythologie jener Zeit häufig vorgekommen sein. So wird man auch erzählt haben: Theseus, ein volkstümlicher Heros, erschlug den Minotauros[3]. Theseus war ursprünglich im ganzen Gebiet des Ägäischen Meeres beheimatet; sein Vorkommen in den Sagen der Inseln oder des festländischen Randgebietes dürfte das beweisen[4]. Später wurde er attischer Nationalheros, und es mußten seine Taten im Ausland, auch auf Kreta, motiviert werden. Da wählte man jenen „Blutzoll", der uns als geschichtliche Tatsache z. B. bei den lokrischen Mädchen und auch sonst[5] begegnet.

[1] Ein ähnliches Motiv bei Lukian, Philopseudes 20, wo ein Sklave den Hofausgang nicht findet, nachdem er den Pellichos bestohlen hat.

[2] Furtwängler aaO. III 37 f.

[3] Wenn Theseus den marathonischen Stier tötet, so ist dies eine Dublette dazu.

[4] Gruppe, Gr. Myth. u. Religionsgesch. 582 ff.

[5] Zu Sikyon spielten z. B. sieben Knaben und sieben Mädchen im Kult des Apollon und der Artemis eine ähnliche Rolle (Paus. II 7, 7).

So befreit diese Interpretation der Sage mit Hilfe der Archäologie das Griechentum von einem Menschenopfer[1].

3

Herkunft der griechischen Menschenopfer

Nicht mehr als über die Zeit, in der unser Brauch in Übung war, läßt sich über seine Herkunft sagen.

Das griechische Volk setzte sich seiner Abstammung nach aus zwei völlig verschiedenen Elementen zusammen: der Urbevölkerung Griechenlands, die wahrscheinlich mit den Bewohnern Kleinasiens, besonders den Karern, verwandt war, und den von Norden kommenden Indogermanen, die in mehreren Schüben sich über die ganze Halbinsel verbreiteten. Es erscheint bis jetzt als völlig aussichtslos, dem einen oder dem anderen dieser Elemente das Menschenopfer zuschreiben zu wollen. Genaue Parallelen zu den griechischen Menschenopfern finden sich nirgends, weder bei den Indogermanen, noch bei den Kleinasiaten. Das Fehlen solcher Ähnlichkeiten könnte bei den ersteren darauf zurückzuführen sein, daß die Griechen ihre religiösen Bräuche erst nach der Trennung von dem Urvolk ausgebildet haben, während bei den letzteren die Mangelhaftigkeit der Überlieferung der Grund sein könnte. Soviel läßt sich vielleicht sagen, daß die Menschenopfer schon vor der letzten der indogermanischen Einwanderungen, der sogenannten dorischen, dagewesen sein müssen. Denn sämtliche Angaben kennen den Brauch auf jonischem und äolischem Boden. Will man den Schluß wagen, daß — nach dem Fehlen des Brauches bei den Dorern zu urteilen — den eingewanderten Indogermanen die Menschenopfer im wesentlichen gefehlt hätten, so müßten sie von den Karern übernommen sein.

Aber sind nicht vielleicht die Menschenopfer in Griechen-

---

[1] S. o. S. 14. — Auch die Sage von dem ehernen Riesen Talos, der auf Kreta die Fremden in seinen Armen erdrückte, ist auf ehemalige Menschenopfer bezogen (s. zuletzt O. Berthold, Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen, RGVV, XI 1, 1911, 44). Doch genüge die obige Darlegung zum Beweis, wie unsicher solche Behauptungen sind.

land überhaupt erst aus der Fremde eingeführt? In der Zeit des Rationalismus, der ja stets die nationalen Werte angreift, glaubten die Griechen, so manche Kultureigentümlichkeit von ihren Nachbarn entlehnt zu haben. Die neue Forschung hat diesen Gedanken, der gewiß sehr viel Berechtigtes enthält, auch auf die Menschenopfer übertragen [1]. Mancherlei Gründe sprachen dafür: die Semiten waren aus dem Alten Testament als Anhänger dieses Brauches bekannt; den „reinen" Indogermanen hingegen mochte man nicht gerne solche Scheußlichkeiten zutrauen. Die ältesten Quellen für die griechische Religion, die Epen Homers, wußten von Menschenopfern nur an einer einzigen Stelle, bei der Bestattung des Patroklos; von den Sühnopfern aber, die in den sonstigen Sagen eine bedeutende Rolle spielen, erzählte Homer nichts. Mancherlei Ähnlichkeiten, allerdings äußerlicher Art, lagen zudem zwischen den griechischen und semitischen Menschenopfern vor, das Kinderopfer auf dem Berg Lykaion, das dem bekannten semitischen Brauch gleichgesetzt wurde, oder eine Sage, wie die von Iphigenie, die aus der Geschichte von Isaaks Opferung entstanden zu sein schien.

Alle diese Behauptungen sind längst durch die Entwickelung der Religionswissenschaft widerlegt, und wir würden es nicht für notwendig halten, sie genauer zu besprechen, wenn nicht, gleich wie jene Schlange von Lerna, die Annahme vom semitischen Ursprung des griechischen Menschenopfers immer wieder lebendig würde. Augenblicklich ist sie ganz besonders beliebt bei denjenigen Erforschern des alten Orients, die möglichst viele Erscheinungen des griechischen Kulturlebens von den Babyloniern und ihren Geistesverwandten herleiten wollen; von Bedeutung ist es auch, daß sie in den älteren vielbenutzten Handbüchern eine große Rolle spielt.

Es ist nicht gerade schwer, die angeführten Gründe für den semitischen Ursprung des Menschenopfers zu widerlegen.

Warum Homer nichts von dem Brauch weiß, hat eine andere Ursache als die angenommene. Er steht im bewußten

---

[1] Literatur hierzu s. o. S. 14 ff.

Gegensatz zur Volksreligion mit ihren vielen Tabus und Reinigungen, seine Dämonen sind überall menschlich gedachte Götter[1]. Kein Wunder, daß er das Menschenopfer im allgemeinen als unreligiös ansah und nichts davon erzählen wollte.

Wie sind aber nun die Ähnlichkeiten zwischen semitischen und griechischen Menschenopfern zu erklären? Auffällig ist ja die Ähnlichkeit zwischen den Geschichten von Iphigenie und Isaaks verhinderter Opferung. Aber solche Übereinstimmungen finden sich auch auf anderen als dem religiösen Gebiet; sie zeigen sich auch zwischen Völkern, die nichts miteinander zu tun haben. Deshalb ist in solchen Fällen eine Entstehung aus dem gleichen, allgemein menschlichen Grundgedanken anzunehmen. Und meistens handelt es sich bei genauerem Zusehen gar nicht einmal um wirkliche Übereinstimmungen. Gewiß, auf dem Berge Lykaion schlachtete man ein Kind, und im Molochdienst warf man ein Kind in den feurigen Ofen. Aber im ersteren Fall verzehrte man seine Eingeweide, im letzteren ließ man es ganz verbrennen. Der Unterschied sollte groß genug sein, um für alle Zeiten den Gedanken an die Entlehnung des einen aus dem anderen auszuschließen. Auf die Kühnheit, mit der das Opfer von Phrixos und Helle, den Kindern des Athamas, zu einer Sage von einem einstmaligen Kinderopfer gemacht wurde[2], brauche ich nicht weiter einzugehen.

Und ist es denn wirklich dasselbe, wenn die Phönizier beim Stapellauf eines Schiffes Menschen unter seinem Kiel zerquetschen ließen[3] und die Griechen in der Sage von Iphigenia vor Antritt einer Seefahrt ein Menschenopfer darbrachten? Wird nach Ähnlichkeiten gesucht, so mag man die altnordische Hlunnrød, die „Rollenrötung“[4] anführen, bei der, wie in der gleichen phönikischen Sitte, Menschen unter den Kiel eines ins Wasser gezogenen Schiffes gelegt wurden. Niemand wird hieraus einen semitischen Ursprung nordischer

---

[1] S. z. B. E. Rohde, Psyche I 38ff.

[2] S. o. S. 45 Anm. 2.

[3] Valerius Maximus IX 2; Gaid *Revue archéologique* VIII 1886, 192f.; Stengel, Gr. Kultusaltertümer 118; E. Mader, Die Menschenopfer der alten Hebräer 82.

[4] Mogk, Die Menschenopfer bei den Germanen 618.

Menschenopfer folgern. Gerade dies Beispiel lehrt uns aufs nachdrücklichste, wie wir selbst wirkliche Übereinstimmungen zu beurteilen haben.

Da die anderen Mittelmeervölker noch weniger in Betracht kommen, so werden die Menschenopfer der Griechen nicht als ausländischer Import anzusehen sein.

4

Opposition gegen das Menschenopfer

Die Entwicklung der griechischen Religion führte allmählich zu einer starken Opposition gegen das Menschenopfer.

Wir haben es wahrscheinlich zu machen gesucht, daß mit einer allgemeinen Umgestaltung des Götterglaubens die Grundlagen des Menschenopfers hier und da ins Schwanken gerieten und durch neue ersetzt wurden. Auf dem Boden Kleinasiens gab es eine starke Geistesrichtung, die, allem Zauberwesen abhold, die Götter in reiner Menschlichkeit dachte: sie ließ für unseren Brauch so gar keinen Raum mehr. Denn wenn jedes Opfer ein Mahl war, konnte man da die Götter zu einer Speise einladen, die man selbst nicht genoß? Aber auch, wo diese Denkart, die in die heitere homerische Theologie auslief, nicht unumstritten herrschte, wo man an den alten Anschauungen zunächst noch starrer festhielt, wurde langsam die religiöse Einstellung der Menschen eine andere. Der Glaube an die Macht der Magie hatte einst die Menschenopfer zur Notwendigkeit gemacht, noch war er nicht verloren gegangen — das ist gänzlich überhaupt nie geschehen —, aber die Religion hatte bereits andere Probleme, wie sie in Hesiod nach längerer Entwickelung ans Licht treten: mochte man auch häufig das Menschenopfer als Antwort auf diese ansehen, so war es nun doch einmal in seinem alten Gefüge gelockert und konnte in der neuen nicht wieder so ganz fest werden.

Kamen nun gewichtige andere Momente, die dem Menschenopfer entgegentraten, hinzu, so war demnach die religiöse Stütze des Brauches schon recht schwach. Und sie kamen,

vor allem in Gestalt einer nicht religiösen, ethischen Forderung. Einst hatte die Religion mit ihren gewaltigen Machtmitteln, den einzigen, die es außerhalb des „Naturgebotes" für den Primitiven gab, das Leben des Menschen gegen Angriffe von seinesgleichen geschützt; nur ihr selbst zuliebe sollte es in gewissen Fällen vogelfrei sein dürfen. Aber die Menschen lernten es allmählich, ihre Mitbürger auf dieser Erde schon an sich zu achten und ihr Leben zu schonen, auch wenn es nicht unter besonderen göttlichen Schutz gestellt war. Nun meisterte die Tochter ihre Mutter: die Humanität, die aufgekommen war, begann, der Religion die Menschenleben zu versagen. —

Wir haben keine unmittelbare Kenntnis von dieser Opposition, nur ihre letzten Ausläufer sind es, wenn spätere Griechen das Menschenopfer als *ἄνομος*, *παράνομος*, *οὐχ ὅσιος* oder *βάρβαρος*, als *ξένη θυσία* bezeichnen [1]. Aber wir sehen die Wirkung: die alten Menschenopfer werden gemildert oder ganz beseitigt.

Doch dürfen wir den Einfluß des Humanitätsgedankens auch nicht überschätzen. Denn Milderungen eines religiösen Brauches hat es seit den frühesten Zeiten gegeben, ohne daß die Ethik dabei eine Rolle gespielt hätte. Wenn an Stelle des Blutes so häufig die rote Farbe angewandt wurde, so lag der Grund offenbar in sehr realen Interessen: in der Schwierigkeit der Blutbeschaffung und in der Bequemlichkeit der Menschen. Dieser Ersatz läßt sich schon in der frühesten Epoche der Menschheitsentwicklung, die wir erreichen können, in einem Grab aus dem Diluvium, nachweisen [2]. Ein Mensch aber war in dem von der Natur nicht so gesegneten Griechenland immer wertvoll genug, um nicht ohne weiteres beseitigt zu werden; man wird also auch vor der Erstarkung des Humanitätsgedankens lieber ein Tier, das man noch verspeisen konnte, als einen Menschen geopfert haben [3]. Die reichen mexikanischen

---

[1] S. Stengel, Kult.-Altert. 117.

[2] In einem Grab bei Mentone: Verneau *Les grottes de Grimaldi* 1906 (zit. bei A. Heilborn, Der Mensch der Urzeit[2] 1910, 89).

[3] Manche Forscher, z. B. Robertson Smith (Rel. d. Semiten 276) nehmen an, daß ursprünglich Mensch und Tier gleich hoch bewertet wurden. In

Monarchien konnten sich wohl den Luxus erlauben, Hunderte oder gar Tausende von Kriegsgefangenen zu opfern, die Griechen waren dazu nicht imstande.

Das Beispiel der roten Farbe als eines Ersatzes für Blut kann uns lehren, in welchen Formen sich die Milderung vollzog: gerne wurde in solchen Fällen der Schein gewahrt; daß *in sacrificiis simulata pro veris accipiuntur*, sagt schon Servius (zu Verg., Aen. II 116). Und bei der Milderung des Menschenopfers hat man sich häufig bemüht, der Gottheit gewissermaßen seinen guten Willen zu zeigen, als wollte man selbst gerne das Opfer darbringen und entzöge sich nur der Mensch, der zum Opfer ausersehen war, seiner Pflicht.

Außerdem war das Menschenopfer ja immer nur ein Mittel unter anderen, um einen bestimmten Zweck zu erreichen; lag es da nicht nahe, in diesem Falle wenn möglich einen humaneren Weg zu gehen, der Menschenblut schonte?

Oft war das Tier dem Menschen für ein bestimmtes Ziel ziemlich gleichwertig, höchstens daß der letztere etwas stärker und sicherer zu wirken schien. Da ergab es sich leicht, daß man nun das Tieropfer immer mehr bevorzugte und jenes Menschenopfer allmählich verschwand. Das ist freilich nicht immer ohne Widerspruch vor sich gegangen; man hat gefürchtet, die Gottheit könne aus Zorn über das Ausbleiben des gewohnten Opfers ihre Huld von dem Volke wenden und es mit Unglück heimsuchen. Da erfand man wohl mit frommem Betrug eine Fabel, nach der die Gottheit selbst einmal das Menschenopfer zurückgewiesen hatte: die gleiche Tendenz in Griechenland und Palästina [1] hat die gleichen Geschichten von Iphigeneia und Isaaks Opferung geschaffen.

Die Sage von Iphigeneia [2] ist ihrer Überlieferung nach

Wirklichkeit aber brachte ein Mensch doch mehr praktischen Nutzen als ein Tier, war also wertvoller.

[1] Genesis XXII 1—19. S. oben S. 6 Anm. 2.

[2] Except. Procl. ex Cypriis, Mythographi Graeci I ed. Wagner S. 240: *Καὶ τὸ δεύτερον ἠθροισμένου τοῦ στόλου ἐν Αὐλίδι, Ἀγαμέμνων ἐπὶ θήρας βαλὼν ἔλαφον ὑπερβάλλειν ἔφησε καὶ τὴν Ἄρτεμιν· μηνίσασα δὲ ἡ Θεὸς ἐπέσχεν αὐτοὺς τοῦ πλοῦ χειμῶνας ἐπιπέμπουσα. Κάλχαντος δὲ εἰπόντος τὴν τῆς Θεοῦ μῆνιν καὶ Ἰφιγένειαν κελεύσαντος θύειν τῇ Ἀρτέμιδι ὡς ἐπὶ γάμον αὐτὴν Ἀχιλλεῖ μεταπεμψάμενοι θύειν ἐπιχειροῦσιν. Ἄρτεμις δὲ αὐτὴν ἐξαρπάσασα εἰς Ταύρους μετακομίζει καὶ ἀθάνατον ποιεῖ, ἔλαφον δὲ*

die älteste unter mehreren Sagen, die denselben Stoff behandeln; sie soll uns daher hier beschäftigen. Die Fassung der Kyprien, die noch frei von späteren Umgestaltungen ist, lautet: Griechen, zur Rache für Helenas Raub bereit, versammeln sich nach einem ersten vergeblichen Zug, der sie nach Mysien führt, zum zweitenmal in Aulis. Da hält die Göttin Artemis, erzürnt über ein frevelhaftes Wort Agamemnons, das Heer durch widrige Winde zurück, und Kalchas verlangt zur Sühne die älteste Tochter des Königs, Iphigeneia. Durch eine List wird diese herbeigelockt. Doch als sie als Opfer auf dem Altar liegt, raubt die Göttin sie, entführt sie zu den Taurern und macht sie unsterblich; statt des Mädchens aber legt sie eine Hindin auf den Altar.

Später wußte man noch manche Einzelzüge anders zu erzählen: nicht ein Frevelwort des Vaters war im letzten Grunde der Anlaß zu ihrer Opferung, sondern ein unbesonnenes Gelübde, in dem die schönste Frucht des Jahres der Artemis gelobt wird; Artemis macht die entrückte Iphigeneia nicht zur unsterblichen Gottheit, sondern zur Priesterin bei den Tauriern, die später von ihrem Bruder gerettet wird. Einige lassen die ganze Geschichte sich in Athen abspielen, noch

---

ἀντὶ αὐτῆς παρίστησι τῷ βωμῷ. Vgl. dazu Apollodori epit. III 29 f. S. 195 Wagner. — Der älteste Hinweis auf die Sage scheint mir in folgenden Versen Hesiods zu liegen, Erg. 651 f.: *Εἰ μὴ ἐς Εὔβοιαν ἐξ Αὐλίδος, ἦ ποτ' Ἀχαιοὶ | μείναντες χειμῶνα πολὺν σὺν λαὸν ἄγειραν | Ἑλλάδος ἐξ ἱερῆς Τροίην ἐς καλλιγύναικα.* Der Sturm, der hier erwähnt wird, hat doch nur Bedeutung als Motivierung des Opfers; kein griechischer Poet hätte das Heer in Aulis durch widrige Winde aufgehalten werden lassen, wenn diese Winde, die an sich viel zu gleichgültig sind, um Selbstzweck in der Erzählung sein zu können, nicht irgend etwas hätten begründen sollen; und das kann nur die Opferung der Königstochter gewesen sein. Stengel, Neue Jahrbücher f. Philologie u. Pädagogik CXXVII 1883, 366, freilich will gerade aus dieser Stelle erschließen, daß die Sage dem boiotischen Dichter noch nicht bekannt war; aber ein Zwang, die Opferung hier zu erwähnen, bestand jedenfalls nicht. (Übrigens war die Stelle im Altertum angefochten, während die Neueren meistens nicht an ihrer Echtheit zweifeln; cf. Rzach z. St.). Der spätere pseudohesiodeische Frauenkatalog berichtete, daß Iphigeneia nach dem Willen der Artemis zur Hekate geworden sei (Paus. I 43, 1. Antike Quellen und moderne Bearbeitungen s. bei Stoll in Roschers Myth. Lex. II Sp. 298 ff.).

wieder andere kannten Iphigeneia als eine Tochter des Agamemnon und der aus der Ilias bekannten Chryseis[1].

Iphigeneia beschäftigte an mancherlei Orten Griechenlands die Phantasie des Volkes, teils als Heroine, als Tochter Agamemnons, als uralte Priesterin der Artemis, teils als Göttin, als eine unter den vielen Erscheinungsformen der Artemis[2]. Ursprünglich war sie eine selbständige Gottheit, sie wurde dann mit Artemis zu einer Artemis Iphigeneia vereinigt und aus dieser entwickelte sich nach dem Muster des Zeus Lykaios zu Lykaon eine selbständige Iphigeneia. Der Sänger, der wandernd durch die Gaue Griechenlands zog, fand in dieser doppelten Eigenschaft den Anlaß zu einer erklärenden Sage: Iphigeneia war einst sterblich, doch Artemis entführte sie durch die Luft, um sie zur Göttin zu machen: ein Motiv, das jedem geläufig war[3]. Den Grund, warum Artemis sich für das Mädchen interessierte, wußten die Priester anzugeben: man hatte sie der Artemis opfern wollen, doch die Göttin verschmähte das Menschenopfer. Die Legende wurde dann in einen größeren Sagenkreis, der wie alle seinesgleichen auf die Einzelgeschichten seine Anziehungskraft ausübte, eingereiht: den vom trojanischen Krieg, wohl, weil die Kultlegende in Aulis, der mythischen Abfahrtstelle der Griechen lokalisiert war; Iphigeneia konnte leicht Tochter des Ober-

[1] Besonders Euripides ist schuldig an diesen Umgestaltungen der Sage (C. Robert, Arch. Märchen, Philol. Untersuchungen von Kießling-Wilamowitz X 1886, 147), die neue Motivierung zuerst in der Iphigeneia Taurica des Dichters (v. 20; vgl. u. S. 124), die Verpflanzung zu den Tauriern in demselben Stück. Die Angabe, daß Iphigeneia in Attika geopfert werden sollte, s. b. Stoll aaO. Sp. 299; wenn man hierhin schon die Tatsache rechnen will, daß Iphigeneia als Tochter des Theseus galt, so nennt folgende Stelle aus Pausanias (II 22, 7) die ältesten Vertreter dieser Sagenform: *Καὶ ἐπὶ τῷδε Εὐφορίων Χαλκιδεὺς καὶ Πλευρώνιος Ἀλέξανδρος ἔπη ποιήσαντες, πρότερον δὲ ἔτι Στησίχορος ὁ Ἱμεραῖος, κατὰ ταὐτά φασιν Ἀργείοις Θησέως εἶναι θυγατέρα Ἰφιγένειαν.* Einen glänzenden, aber doch wohl nicht haltbaren Versuch, die athenische Fassung als die ursprüngliche zu erweisen, hat v. Wilamowitz, Hermes XVIII 1888, 249 ff. gemacht (Beifall z. B. von Gruppe, Gr. Myth. u. Rel.-Gesch. 669, 4). Über das Fortwirken des Iphigeneiamotivs in anderen Sagen vgl. unten S. 125 ff.

[2] S. Stoll in Roschers Myth. Lex. II Sp. 298 ff.

[3] E. Rohde, Psyche I 70.

feldherrn werden, da die Ilias eine Tochter Agamemnons mit einem ganz ähnlich klingenden Namen kennt, Iphianassa[1], so daß etwa über die Kurzform Iphis[2] hinüber ein Ausgleich eintreten konnte. In Attika galt sie als Tochter des Theseus, die erst später nach Sparta kam; wahrscheinlich war die vermenschlichte Iphigeneia ursprünglich ohne Kenntnis ihrer Schicksale in Aulis mit dem Heros, der an der ganzen Küste des Ägäischen Meeres gefeiert wurde, in Zusammenhang gesetzt worden; später mußte dann ein Ausgleich mit der durch die Kyprien populär gewordenen Fassung gesucht werden.

Noch leichter als der Ersatz des Menschen durch ein Tier ergab sich in gewissen Fällen eine andere Form der Milderung. Wenn ein *φαρμακός* als Träger der Unreinheit beseitigt werden sollte, so war es ja nicht nötig, ihn zu töten, sondern es genügte schon von Anfang an, ihn über die Landesgrenze zu jagen oder ihn in einen Tempel einzuschließen. Wie bei dem Verbrecher ursprünglich die Möglichkeit der Hinrichtung ebenso wie der Verbannung bestand[3], im Laufe der Zeit aber die letztere den Sieg gewann, so wird auch bei den *φαρμακοί* die unblutige Form der Beseitigung sich allmählich durchgesetzt haben. Tatsächlich scheint dies in der Mehrzahl der überlieferten Bräuche der Fall zu sein. — Rechtlich freilich konnte hierbei noch häufig Blut vergossen werden, wie z. B. bei dem lokrischen Mädchentribut oder der Verfolgung der orchomenischen Frauen; doch die Tradition verlangte die Schonung, und als einmal von dieser Gewohnheit abgewichen war, deutete man ein plötzlich hereinbrechendes Unglück als Folge der Blutschuld[4].

Daneben gab es noch gelegentlich andere Mittel, das Leben des Opfers zu schonen: der Fallschirm, den man dem *φαρμακός* in Leukas mitgab, sollte ebenso wie das Aufrischen des Herabgestürzten den Zweck haben, sein Leben zu retten[5].

---

[1] Il. IX 145. 287 und Spätere.

[2] Diese ist für Iphigeneia freilich erst aus späterer Zeit belegt (Lykophr. 324 und Schol. Lyk. 323 f. Etym. Magn. u. d. W. *Ἄμφις*), kommt aber auch sonst vor (Stoll in Roschers Myth. Lex. II Sp. 310).

[3] S. o. S. 28. [4] S. o. S. 55.

[5] S. o. S. 41. Nilsson, Griech. Feste 110 f. bezweifelt freilich, daß

In dem Maße freilich, in dem man früher Ablösungen des Menschenopfers annahm, waren sie weder in Griechenland, noch sonst irgendwo vorhanden.

Die Opposition gegen das Menschenopfer ging schließlich so weit, daß man den Brauch nicht nur im Inlande, sondern auch in der Fremde bekämpfte. Die Sage von Herakles und dem ägyptischen König Busiris, der alle Fremden opferte, spiegelt diese Kulturauffassung des Griechentums wieder: als man auch Herakles töten wollte, erschlug dieser den König und die Opferdiener[1]. „Herakles erschlug den König, der Menschenopfer darbrachte", heißt soviel wie: die Opfer wurden abgeschafft. Es ist eine aus griechischem Nationalbewußtsein geschaffene Sage, die den Herakles auch in das Land der Menschenopfer kommen (wie Odysseus zu dem Menschenfresser Polyphemos) und sie bekämpfen läßt[2]; dies Heldenstück ist dann in Ägypten lokalisiert, und der König des fremden, feindlichen Landes erhielt den ägyptisierenden Namen Busiris.

Aber auch in die Tat soll sich diese Auffassung der Griechen von ihrer Kulturaufgabe umgesetzt haben. Schon von dem Perserkönig Darius erzählte man, er habe den Karthagern die bekannten Molochsopfer verboten[3]; dasselbe wurde einige Jahrhundert später dem Syrakusaner Agathokles zugeschrieben[4].

---

die angehängten Vögel und Federn den Flug mildern konnten — mit Recht.

[1] Athen. X 411a: *Ἐπίχαρμος μὲν ἐν Βουσίριδι λέγων.* Pherekydes bei Schol. Apollon. Rh. IV 1396: *Εἶτα ἀφικνεῖται ἐπὶ τὸν Νεῖλον εἰς Μέμφιν παρὰ Βούσιριν τὸν Ποσειδῶνος· ὃν κτείνει καὶ τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰφιδάμαντα, καὶ τὸν κήρυκα Χάλβην καὶ τοὺς ὀπάονας πρὸς τῷ βωμῷ τοῦ Διός, ἔνθα ἐξενοκτόνουν.*

[2] Eine Nachbildung dieser Sage ist die Umwandlung der Argeertötung zu Rom in ein Herabstürzen von Strohpuppen in den Tiber, die dem Herakles zugeschrieben wurde (s. unten). Herakles hatte in Rom nicht weit vom Pons sublicius, auf dem jene Zeremonie vorgenommen wurde, einen Altar; auch diese örtliche Nähe brachte ihn in Beziehung zu dem Brückensturz.

[3] Justin, Hist. Philippicae XIX 1, 10.

[4] Oder dem Iphikrates (Porph., de abst. II 56) oder dem Gelon (Theophrast bei Schol. Pind., Pyth. II 2; Plutarch, de sera num. vind. VI 552A, reg. et imp. apophth. 175A. Vgl. Böttiger, Ideen zur Kunstmythologie I 373f.

5

Die Überlebsel

Was einmal wirklich die Phantasie des Volkes beschäftigt hat, kann nicht so leicht untergehen, und wenn es sich nicht in Sitte und Gebrauch erhält, so lebt es wenigstens im Gedächtnis des Volkes, in seinen Liedern und Sagen, in einer Art von Unterbewußtsein fort. Spricht dann ein Dichter es aus, so findet er Verständnis, und ist der gegebene Augenblick einer Situation ähnlich, die nach dem Empfinden des Volkes ein Menschenopfer verlangte, so kann wohl aus der Asche einmal wieder eine Flamme aufschlagen. Auch in Griechenland wurde die Vorstellung vom Menschenopfer teils durch Sagen, teils durch die in historischer Zeit noch vollzogenen Bräuche wach gehalten.

Freilich ist die Dauer der letzteren nicht ganz klar. Weil sie periodisch geübt wurden, konnten sie sich länger erhalten als ein bei dieser oder jener Gelegenheit einmal vollzogenes Menschenopfer. Ihr Ende ist fast nirgends überliefert. Hier und da können wir jedoch einen Terminus post quem ermitteln. Herodot[1] kennt den Opferbrauch in Halos und spricht davon in einer Weise, die seine tatsächliche Existenz noch zu Lebzeiten des Historikers als gut verbürgt erscheinen läßt. Plato[2] kennt dieselbe Sitte und daneben das Lykaiosopfer; der Abscheu, mit dem er es erzählt, weist auf einen damals bestehenden Brauch hin. Auch der aus Platos Schule hervorgegangene „Minos“[3] erwähnt den Lykaios. Noch später ist Theophrast, dessen Buch „von der Frömmigkeit“ nach J. Bernays scharfsinniger Hypothese aus des Porphyrios Schrift „von der Enthaltsamkeit“ zu rekonstruieren ist[4]. Für die *φαρμακοί* in Athen und Ionien bieten Hipponax und eine vielleicht unechte, und darum für unseren Zweck nicht ganz einwandfreie Rede des Lysias (6) die letzten glaubhaften Zeugnisse[5]. Späteren Angaben ist im allgemeinen nicht zu

[1] S. o. S. 44 Anm. 1. [2] S. o. S. 21 Anm. 1. [3] S. o. S. 21 Anm. 1.
[4] J. Bernays Theophrasts Schrift von der Frömmigkeit 1866, 35 ff.
[5] S. o. S. 36 Anm. 5.

trauen: gerade Bernays' Entdeckung muß uns hier vor allzu großem Optimismus bewahren. Pausanias z. B., der als echter Sophist Buchgelehrter ist und möglichst unterhalten will, möchte ich von vornherein als Zeugen für die spätere Existenz des Brauches ablehnen; noch mehr die Späteren, vor allem die Christen, denn bei denen wird es Stil, die Menschenopfer, die längst vergangen waren, als noch bestehend darzustellen [1]. Höchstens verdient noch wieder der religiös interessierte Plutarch Glauben, wenn er über Bräuche seiner Heimat Boiotien spricht.

In einem einzigen Fall sehen wir den Versuch, einen als lästig empfundenen Menschenzoll abzuschaffen. Als tausend Jahre seit der angeblichen Zerstörung von Ilion vergangen waren, benutzten die Lokrer die runde Zahl, um zu erklären, der Mädchentribut nach Ilion [2] sei ursprünglich für die Dauer eines Jahrtausends festgesetzt und könne nun beseitigt werden. Doch das Unternehmen war vergeblich; die Überlieferung belehrt uns, daß der Brauch später fortgeführt wurde.

Doch gelegentlich flackerte der alte Brauch, auch wo er nicht periodisch geübt wurde, wieder auf. Über das Opfer, das von Themistokles vor der Schlacht bei Salamis dargebracht sein soll, haben wir bereits oben gehandelt [3].

Zu erwähnen sind hier noch zwei andere Fälle, in denen das Opfer zwar nicht vollzogen, aber wenigstens gefordert wurde. Als Agesilaos sich anschickte, nach Asien überzusetzen, träumte ihm, er solle eine Jungfrau opfern; da er jedoch Bedenken hatte, schlachtete er in Erinnerung an Iphigeneia nur eine Hirschkuh [4]. Ob wohl der kluge Feldherr wirklich noch Bedenken zu haben brauchte? Die Geschichte klingt in ihrer Anlehnung an die sagenhafte Heerfahrt des Agamemnon doch etwas nach Renommage; sie wird einer Eitelkeit des Königs oder der Schmeichelei seiner Bewunderer entsprungen sein. Ernsthafter gemeint war es wohl, als das Heer vor der Schlacht bei Leuktra ein Menschenopfer für die Heroinen des Ortes verlangte; nur durch einen Zufall, den ein Seher für die

[1] J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten 66. [2] S. o. S. 47.
[3] S. o. S. 75 ff. [4] Plutarch, Agesilaos 6.

Humanität auszunutzen wußte, entging der Feldherr dem Zwang der Masse [1].

Dem Heroenkult gehörte auch das Opfer an, durch das die Messenier ihren eben verstorbenen Helden Philopoimen ehrten: an seinem Grabmal wurden die kriegsgefangenen Feinde gesteinigt [2].

Philopoimen starb im Jahre 186.

Kapitel IV

Die Sagen

Jeder religiöse Brauch hat seine Kultlegende. Der Gläubige will wissen, warum er gerade an diesem Tag, gerade an diesem Ort, gerade dieser Verpflichtung genügen soll, und der Priester, der die religiöse Weisheit seiner Vorgänger, häufig seiner Vorfahren, ererbt hat, gibt ihm die Antwort: einer der Ahnen hat so gehandelt, die Gottheit ist ihm gnädig gewesen, folglich dürfen wir es nicht anders machen. Solche ätiologischen Legenden haben sich fast an jeden unserer Bräuche angelehnt. Da wird z. B. einfach erzählt: Lykaon brachte dem Zeus Lykaios zuerst das Opfer eines Kindes und wurde darauf in einen Wolf verwandelt, und das müssen wir jetzt wiederholen.

Häufig aber löste sich die Legende von ihrem Brauch und trat in den Kreis der Dichtung ein und wurde nun nach deren besonderem Gesetz weiter entwickelt. Das ist z. B. mit der Lykaiossage geschehen [3]. — Dabei ergibt sich theoretisch die Möglichkeit, daß nur die Legende sich erhält, die Kenntnis von dem zu ihr gehörenden Brauch aber verloren

[1] Plutarch, Pelopidas 20 ff.
[2] Plutarch, Philopoimen 21, oben S. 65.
[3] S. o. S. 21 Anm. 2.

geht, sei es, weil er schon früh abgeschafft wird, sei es, weil er zufällig nicht überliefert ist.

Ätiologische Sagen sind auch diejenigen, die einen neuen Zustand gegenüber einem alten motivieren sollen, wie z. B. die von Iphigeneia.

Aber nicht alle Sagen von Menschenopfern sind so aufzufassen. Das Menschenopfer entwickelte sich zum Motiv der Dichtung. Es verstand wie wenig andere, den Hörer zu packen. Da war zunächst der Konflikt zwischen Religion und Menschlichkeit, der Denken und Phantasie beschäftigte, das Grausige, das durch den Willen der Götter unvermeidlich wurde. Aber auch die Kämpfe in der Seele des zu Opfernden mußten reizen. Deshalb konnte man hier keine Menschen brauchen, denen das Leben verächtlich war, keine Bettler, wie sie den Athenern als *φαρμακοί* dienten, sondern es mußten Männer und Frauen edlen Stammes sein. Noch herber war der Tod, noch erhabener der Wille zur Aufopferung, wenn eine zarte Jungfrau sich dem Messer des Priesters darbot. Nicht wie ein Tier durften sie zur Schlachtbank geführt werden, sondern freiwillig mußte ihre Tat sein. Es soll nicht geleugnet werden, daß hinter diesen Angaben der Sagen tatsächliche Bestandteile des alten Menschenopfers stecken können, aber die poetische Benutzung dieser Motive schaltet frei mit ihnen. Wir müssen uns hüten, darin allzuviele geschichtliche Erinnerungen zu sehen.

Um das Werden dieser Sagen zu verstehen, ist es nötig, in die Psychologie der Dichtung, der epischen Volksdichtung besonders, einen Blick hineinzutun.

Der Sagenerzähler liebt es, ein Motiv, das große Wirkung auf die Zuhörer ausübt, oft zu wiederholen. Ist doch z. B. bei den Deutschen des Mittelalters im Rotharilied der ganze zweite Teil nichts anderes als eine Variation des ersten, in der „Gudrun“ der zweite eine Umarbeitung des dritten; auch in der hebräischen Josephslegende wird aus diesem Grunde die Prüfung der Brüder durch die Beschuldigung des Diebstahls zweimal hintereinander berichtet. So hat in der griechischen Sage vom trojanischen Krieg die Iphigeneiasage — unserer Überlieferung nach und wohl auch in Wirklichkeit die älteste dieser Sagen — weiter gewuchert.

Aus einer gewissen Freude am Parallelismus erfand man die Fabel Sinons[1], nach der er zum Opfer bestimmt zu sein vorgab: habt ihr die Winde durch ein Mittel bei der Hinfahrt versöhnt, so werdet ihr dies Mittel bei der Rückfahrt nicht entbehren können, soll Kalchas verkündet haben. Aber gleich Iphigeneia entgeht Sinon der hier nur vorgetäuschten Opferung.

Stürme hatten tatsächlich die Griechen bei der Heimkehr, die Troer bei der Flucht zu bestehen, und die Sagen wissen dabei von mancherlei Menschenopfern. An Chaon, den Heros Eponymos der epirotischen Landschaft Chaonien, lehnte sich die Legende an, daß er, einer der Troer auf der Suche nach neuen Heimstätten, sich bei einem furchtbaren Unwetter zum Opfer dargeboten oder sich auf Grund eines Gelübdes selbst getötet habe[2]. Ausgangspunkt dieser Geschichte ist der Name des Chaon, den man aus unbekannten Gründen für einen Troer hielt. Fragte man nun, warum er nicht mit den übrigen Troern gezogen war, so mußte man seinen Tod annehmen, und diesen motivierte man bald mit einem Unglücksfall auf der Jagd[3], bald mit unserm Menschenopfer.

Auch dem kretischen Helden Idomeneus schrieb man ein Menschenopfer zu. In der Sturmesnot gelobte er, im Falle einer glücklichen Heimkehr das Erste, was ihm bei der Landung begegnen würde, zu opfern, und er traf auf seinen eigenen Sohn. Sei es, daß er nun wirklich das Gelübde erfüllte oder, daß er es unterließ, auf jeden Fall hatte dieser oder jener der Götter Grund zum Zorn; sie sandten eine Pest,

---

[1] Verg., Aen. II 114ff.

[2] Interpol. Servii zu Verg., Aen. III 335: *Quidam dicunt hunc Chaonem pro omnium incolumitate, cum pestilentia laborarent socii Heleni, ex responso immolandum se obtulisse, unde in honorem eius Epirum, quae Campania dicebatur, Chaoniam nominatam. alii dicunt, [quod] cum Helenus cum Pyrrho ab Ilio navigaret et tempestate iactarentur dianē* (Thilo-Hagen *Chaonem*, Gruppe, Gr. Myth. u. Rel.-Gesch. 350, 10 *Dianae Chaonem*) *unum e Troianis, amicum Heleni, vovisse, ut si illi periculum evasissent, se pro eorum incolumitate interimeret: qui se, postquam illi evaserunt, sicut promisit, occidit: unde factum est, ut ex eius nomine Helenus adeptus regnum Epirum Chaoniam nominaret.* Vgl. zur Sage Stoll in Roschers Myth. Lex. I 871; Höfer, Pauly-Wissowa III 2 Sp. 2111; Gruppe, Gr. Myth. u. Rel.-Gesch. 350.

[3] Interpol. Serv. aaO.

und Idomeneus mußte sein Land verlassen; er ging nach Unteritalien und gründete die Stadt der Sallentiner[1]. Wiederum haben wir es mit einer reinen Sage zu tun. Nach bekannter Gewohnheit leitete eine unteritalische Kolonialstadt ihren Ursprung auf einen berühmten Helden der Heimat zurück. Der konnte aber nicht ohne Grund ausgewandert sein, und während man sonst als Anlaß irgendeine Bluttat wählte, besonders einen Verwandtenmord, gab man in diesem Fall mit größerer Erfindungsgabe ein Menschenopfer, das an dem eigenen Sohn vollzogen wurde oder vollzogen werden sollte, als Grund der Auswanderung an. Das reizte wieder zur psychologischen Vertiefung: der Vater konnte doch diese Tat nicht leichten Herzens, nicht freiwillig getan haben, er mußte dazu gezwungen sein, etwa durch ein unbedachtes Gelübde. Jedem steht hierbei sofort eine Geschichte aus dem Alten Testament vor Augen: das Gelübde Jephthas, der in gleicher Weise zur Opferung seiner Tochter gezwungen wurde. Ein weitverbreitetes Märchenmotiv hat sich an beide Gestalten angesetzt. Übrigens begegnet uns dies Motiv noch zweimal zur Begründung eines Opfers, bei dem ein Vater sein Kind schlachtet. Euripides erzählt, abweichend von der gewöhnlichen Überlieferung, daß Agamemnon in Unbesonnenheit das Beste des Jahres der Artemis zum Opfer versprochen, die Göttin aber darunter seine älteste Tochter verstanden hatte und in Aulis ihr Geschenk erzwang[2]. Ebenso erhält bei einer großen Dürre ein boiotischer Edler den Auftrag, den ersten ihm Begegnenden zu opfern; als er bei der Rückkehr die Landesgrenze überschreitet, trifft er zuerst seinen

---

[1] Serv. Verg., Aen. III 121: *Idomeneus (de semine Deucalionis natus:* schol. Dan.) *Cretensium rex, cum post eversam Troiam reverteretur, in tempestate devovit sacrificaturum se de re, quae ei primum occurrisset. contigit, ut filius eius primus occurreret: quem cum, ut alii dicunt, immolasset, ut alii vero, immolare voluisset et post orta esset pestilentia, regno Sallentinum Calabriae promunctorium tenuit, iuxta quod condidit civitatem.*

[2] Iphig. Taur. 20ff. (aus einer Rede des Kalchas): *Ὅ τι γὰρ ἐνιαυτὸς τέκοι | κάλλιστον, εὔξω φωσφόρῳ θύσειν θεᾷ. | παῖδ' οὖν ἐν οἴκοις σὴ Κλυταιμνήστρα δάμαρ | τίκτει· τὸ καλλιστεῖον εἰς ἔμ' ἀναφέρων· | ἣν χρή σε θῦσαι.*

Sohn Lophis; er schlachtet ihn, und wo das Blut des Getöteten auf den Erdboden fällt, quillt Wasser heraus[1].

Zu dieser Art von Sagen gehört auch die Geschichte von Menelaos und Helena, die, durch widrige Winde nach Ägypten verschlagen, nicht eher fortkommen konnten, als bis sie Kinder geschlachtet hatten[2].

Nicht immer können wir die psychologischen Vorgänge, die solche Sagen schufen, nachempfinden. Oft war es ein reiner Zufall, der das frei in der Luft schwebende Motiv vom Menschenopfer an irgendeinen Namen der Sage heranflattern ließ, oft das Bestreben, einen effektvollen Zug zu gewinnen, auch wohl das Bedürfnis nach einer Namenserklärung oder dergleichen. Wann die Geschichten entstanden sind, können wir fast nirgends sagen.

Noch von einem anderen Gesichtspunkt aus haben die Iphigeneia-Sage oder frühere Sagen derselben Art fortgewirkt.

Ihren Einfluß zeigt die Sage von Helenas Opferung[3]. Die berühmte Königstochter soll als Jungfrau bei einer Pest in Sparta geopfert werden; doch rechtzeitig fliegt ein Adler herbei, entreißt dem Priester das Opfermesser, trägt es im Schnabel fort und läßt es auf ein Stück einer nahebei weidenden

---

[1] Pausan. IX 33, 4: *Ἔστι δὲ ἐν τῇ Ἁλιαρτίᾳ ποταμὸς Λόφις. λέγεται δὲ τῆς χώρας αὐχμηρᾶς οὔσης τὸ ἐξ ἀρχῆς καὶ ὕδατος οὐκ ὄντος ἐν αὐτῇ ἄνδρα τῶν δυναστευόντων ἐλθόντα ἐς Δελφοὺς ἐπερέσθαι, τρόπον ὄντινα ὕδωρ εὑρήσουσιν ἐν τῇ γῇ· τὴν δὲ Πυθίαν προστάσσειν, ὃς ἂν ἐπανήκοντι ἐς Ἁλίαρτον ἐντύχῃ οἱ πρὸ τῶν ἄλλων, τούτου δεῖν φονέα γενέσθαι αὐτόν· ἐντυχεῖν τε δὴ αὐτῷ παραγενομένῳ τὸν υἱὸν Λόφιν καὶ τὸν οὐ μελλήσαντα τῷ ξίφει τὸν νεανίσκον παῖσαι· καὶ τὸν μὲν ἔτι ἔμπνουν περιθεῖν, ὅπου δὲ ῥυῆναι τὸ αἷμα, ὕδωρ ἐντεῦθεν ἀνεῖναι τὴν γῆν. ἐπὶ τούτῳ μὲν ὁ ποταμὸς καλεῖται Λόφις.*

[2] Herodot II 119: *Ἐγένετο Μενέλεως ἀνὴρ ἄδικος εἰς Αἰγυπτίους· ἀποπλέειν γὰρ ὁρμημένον αὐτὸν ἴσχον ἄπλοιαι· ἐπειδὴ δὲ τοῦτο ἐπὶ πολλὸν τοιοῦτον ἦν, ἐπιτεχνᾶται πρῆγμα οὐκ ὅσιον· λαβὼν γὰρ δύο παιδία ἀνδρῶν ἐπιχωρίων ἔντομά σφεα ἐποίησε. μετὰ δὲ ὡς ἐπάϊστος ἐγένετο τοῦτο ἐργασάμενος, μισηθείς τε καὶ διωκόμενος οἴχετο φεύγων τῇσι νηυσὶ ἐπὶ Λιβύης.*

[3] Plutarch., Parall. 35: *Λοιμοῦ κατασχόντος Λακεδαίμονα, ἔχρησεν ὁ θεὸς παύσασθαι, ἐὰν παρθένον εὐγενῆ κατὰ ἔτος θύωσιν. Ἑλένης δέ ποτε κληρωθείσης καὶ προαχθείσης κεκοσμημένης, ἀετὸς καταπτὰς ἥρπασε τὸ ξίφος καὶ ἐς τὰ βουκόλια κομίσας ἐπὶ δάμαλιν κατέθηκεν· ὅθεν ἀπέσχοντο τῆς παρθενοκτονίας· ὡς Ἀριστόδημος ἐν τρίτῃ μυθικῇ συναγωγῇ.* Vgl. Bethe, Pauly-Wissowa VII 2, 2853 (Ablösung der Jungfrauenopfer).

Herde fallen; da erkennen die Spartaner, daß die Göttin kein Menschenblut begehrt, und schlachten das Tier, das die Göttin selbst gewählt zu haben scheint. Wenig altertümlich ist hier das Eingreifen des Adlers, der ja übrigens nicht einmal das heilige Tier der Artemis ist. Diese Kultlegende hat nicht mehr den naiven Sinn, der es verstehen könnte, wenn die Götter unmittelbar eingreifen, wenn Artemis das Mädchen durch die Luft in fremde Lande tragen würde; etwas rationalistisch macht sie deshalb das Tier, das als Bote des Zeus galt, zum Diener des göttlichen Willens. Überhaupt dürfte die Sage erst entstanden sein, als man in Sparta die Geißelung der Knaben am Altar der Artemis Orthia für den Rest eines Menschenopfers ansah. Auf die Frage: warum wurden einst nur Knaben geopfert, nicht auch Mädchen? fand man — sicherlich nach dem Vorbild des Motivs von der göttlichen Rettung eines zum Opfer bestimmten Menschen, das wir nach seinem ältesten, uns bekannten Vorkommen kurz als Iphigeneia-Motiv bezeichnen wollen — die Antwort: es wurde der Göttin einmal ein Mädchen angeboten, aber sie selbst hat es abgelehnt.

Ohne das Beispiel der Iphigeneia wäre auch kaum die Geschichte von Dionysos Aigobolos in Potniai[1] erfunden: Im Rausch war einmal der Priester des Dionysos von den Bewohnern des Landes getötet worden; als darauf eine Pest die Gegend heimsuchte, opferte man dem Gott alljährlich einen Jüngling, bis Dionysos selbst eine Ziege zum Ersatz darbot und damit andeutete, was er fürderhin begehre; er erhielt danach den Namen Aigobolos, „Ziegenwerfer" d. h. wohl „Ziegentöter". In Wirklichkeit war der Vorgang umgekehrt; weil er „Ziegenwerfer" hieß, mußte man eine Begründung dafür finden und wählte dazu das Iphigeneia-Motiv. Man ersieht aus dieser Entstehungsgeschichte, daß die ganze Sage nicht allzu früh entstanden sein kann, jedenfalls erst nach den Mythen, die

[1] Pausanias IX 8, 2: *Ἐνταῦθα καὶ Διονύσου ναός ἐστιν Αἰγοβόλου· θύοντες γὰρ τῷ θεῷ προήχθησάν ποτε ὑπὸ μέθης ἐς ὕβριν, ὥστε καὶ τοῦ Διονύσου τὸν ἱερέα ἀποκτείνουσιν· ἀποκτείναντας δὲ αὐτίκα ἐπέλαβε νόσος λοιμώδης, καὶ σφισιν ἀφίκετο ἴαμα ἐκ Δελφῶν τῷ Διονύσῳ θύειν παῖδα ὡραῖον· ἔτεσι δὲ οὐ πολλοῖς ὕστερον τὸν θεὸν φασιν αἶγα ἱερεῖον ὑπαλλάξαι σφίσιν ἀντὶ τοῦ παιδός.*

den Ersatz des Menschen- durch ein Tieropfer begründen sollen, wie oben die Geschichte von Iphigeneia einer ist.

Den Übergang von der menschlichen Heroine zur Göttin, den die älteste Fassung der Iphigeneia-Sage erzählt, kennt auch eine Sage von der Gründung Methymnas: Das Orakel befahl, bei der Überfahrt nach Lesbos ein Mädchen dem Poseidon zum Opfer ins Meer hinabzusenken; doch die Jungfrau fand in den Fluten nur den körperlichen Tod und lebte als Nereide im Meere fort[1]. Die Legende bietet den Ausgleich zweier Persönlichkeiten gleichen Namens, deren eine sterblich war (wenigstens zu der Zeit, als die Sage entstand; vorher mag sie auch von überirdischer Art gewesen sein), deren andere dem Reiche der göttlichen Wesen angehörte. Iphigeneia oder eine Sagenfigur ähnlicher Art wird hierbei das Muster gewesen sein; nur konnte eine Nereide nicht durch die Luft entführt, sondern mußte in das Wasser geworfen sein, und dies letztere ließ sich nur als Opfer für Poseidon auffassen[2].

Eine andere Reihe von Sagen kennt die Menschenopfer im Falle nationaler Not. Wir haben schon gesehen, daß sie dann nichts anderes bedeuteten als die Tötung von *φαρμακοί*, jedoch haben sie sich den Gesetzen der Volksdichtung angeschlossen, die wir schon erwähnt haben. Das Menschenopfer ist in diesen Sagen mit Vorliebe ein Motiv, das sich an ein paar irgendwoher gegebene Namen anlehnt, um aus dem Namen, mit dem das Volk sonst nichts anzufangen weiß, eine Persönlichkeit zu machen.

---

[1] Myrsilos von Methymna FHG IV 459, 12 (Plutarch, de sollert. anim. XXXVI 984e, conviv. sap. XX 163). Antikleides, Nostoi (Athen. XI 15 p. 466c: *Ἀντικλείδης δ' ὁ Ἀθηναῖος ἐν τῷ ις' Νόστων περὶ Γρᾶ διηγούμενος τοῦ τὴν ἀποικίαν εἰς Λέσβον στείλαντος σὺν ἄλλοις βασιλεῦσιν, καὶ ὅτι χρησμὸς ἦν αὐτοῖς δηλώσας καθεῖναι διαπλέοντας τῷ Ποσειδῶνι εἰς τὸ πέλαγος παρθένον.* Ein Jüngling, namens Enalos stürzte sich mit ihr aus Liebe ins Meer: er erschien später wieder und erzählte *ὅτι ἡ μὲν παρθένος παρὰ ταῖς Νήρηισι διέτριβεν, αὐτὸς δὲ τὰς τοῦ Ποσειδῶνος ἔβοσκεν ἵππους.* — Myrsilos berichtet, sie seien auf einem Delphin gerettet worden.

[2] P. Stengel, Neue Jahrb. f. Philol. u. Päd. CXXVII 1883, 366 sieht in dem Opfer des Mädchens bei der Gründung der Stadt ein „Bauopfer", sicher mit Unrecht.

Sehr einfach liegt die Sache bei der thebanischen Sage von den Töchtern des Antipoinos[1]. Im Krieg zwischen Orchomenos und Theben wurde den Bewohnern der ersteren Stadt vom Orakel der Sieg für den Fall verheißen, daß ein Mitglied des vornehmsten Geschlechts sich zum freiwilligen Tode bereit erkläre. Als Antipoinos, auf den die göttliche Aufforderung sich in erster Linie zu beziehen schien, sich weigerte, gaben sich seine beiden Töchter Alkis und Androkleia den Tod und wurden dafür bis in späte Zeiten geehrt; ihr Grab befand sich im Tempel der Athena. Vom Kult dieser Göttin hat unsere Sage ihren Ursprung genommen. Androkleia und Alkis sind die Kultnamen der Athena, und im Heiligtum muß irgend etwas gewesen sein, das man als Grab auffaßte. Die alten Götter wurden nun vermenschlicht[2] nach einer Gewohnheit, die uns bereits bei Lykaon und Iphigeneia begegnet ist, und an sie lehnte sich das Menschenopfermotiv an. Die Absicht, eine Kontrastfigur zu schaffen, die das Unternehmen der beiden Mädchen in das rechte Licht setzen sollte, ließ den Vater Antipoinos entstehen, der als Mann zur freiwilligen Aufopferung viel eher hätte bereit sein müssen; sein redender Name „der, der dafür büßen muß", d. h. der die seinen Töchtern zuteil gewordene Ehre nicht erlangt hat oder der durch den Tod seiner Töchter selbst leidet, drückt seine Wertschätzung aus[3]. Nun war wieder zu motivieren, warum gerade er zum Opfer verpflichtet gewesen wäre, und man erzählte, das Orakel habe den Tod eines Mitgliedes der vornehmsten thebanischen Familie gefordert und Antipoinos sei der einzige Mann gewesen, der noch aus einem alten, edlen Geschlecht übrig war.

---

[1] Pausanias IX 17, 1: *Ταφῆναι δὲ ἐντὸς τοῦ ἱεροῦ θυγατέρας Ἀντιποίνου λέγουσιν Ἀνδρόκλειάν τε καὶ Ἀλκίδα. μελλούσης γὰρ πρὸς Ὀρχομενίους γίνεσθαι μάχης Θηβαίοις καὶ Ἡρακλεῖ, λόγιόν σφισιν ἦλθεν ἔσεσθαι τοῦ πολέμου κράτος ἀποθανεῖν αὐτοχειρίᾳ θελήσαντος, ὃς ἂν τῶν ἀστῶν ἐπιφανέστατος κατὰ γένους ἀξίωμα ᾖ· Ἀντιποίνῳ μὲν οὖν — τούτῳ γὰρ τὰ ἐς τοὺς προγόνους μάλιστα ὑπῆρχεν ἔνδοξα — οὐχ ἡδὺ ἦν ἀποθνήσκειν πρὸ τοῦ δήμου, ταῖς δὲ Ἀντιποίνου θυγατράσιν ἤρεσκε. διεργασάμεναι δὲ αὑτὰς τιμὰς ἀντὶ τούτων ἔχουσι.*

[2] Bethe, Pauly-Wissowa I 2 Sp. 2145 u. d. W. Androkleia; Sp. 2533 u. d. W. Antipoinos. [3] Bethe aaO. I 2 Sp. 2533.

Das Ganze wurde dann zum Schluß noch in einen mythischen Krieg, den zwischen Theben und Orchomenos, verlegt.

Besonders aus Athen sind uns mehrere Sagen dieser Art überliefert. Zunächst die von den Töchtern des Leos. Während einer Pest oder Hungersnot [1] — die Zeit ist nicht näher überliefert — befahl das Orakel den Athenern, einer der Bürger solle seine Töchter freiwillig opfern. Da gab Leos — sonst ein alter Heros, nach dem die Phyle Leontis benannt sein wollte [2] — seine drei Töchter Pasithea [3], Theopompe, Eubule hin. Zur Ehrung dieser Leostöchter, *Λέω κόραι*, wurde auf dem Markt in Athen ein großes Heiligtum erbaut, das Leokorion [4].

Der Weg der Wirklichkeit ist hier wie so oft der umgekehrte, als der, den uns die Sage vorführt. Nicht weil die Töchter des Leos durch das Leokorion geehrt werden sollten, erbaute man das Gebäude, sondern weil das Heiligtum existierte, erfand man die *Λέω κόραι*. *Λεωκόριον* hat in Wirklichkeit nichts mit den Töchtern des Phylenheroen zu tun, wenn auch seine Bedeutung noch nicht sicher erkannt ist. C. O. Müller [5] hat hier an einen alten Sühneplatz des Volkes gedacht, und Curtius [6] hat diese Ansicht weiter ausgeführt, indem er den

[1] *Λοιμός* und *λιμός*, die in unserer Überlieferung abwechseln, (wie auch sonst oft, vgl. Boll, Aus der Offenbarung Johannis, *ΣΤΟΙΧΕΙΑ* I 1914, 132) konnten schon an sich leicht verwechselt werden, besonders aber in den Handschriften, seitdem *οι* wie *ι* ausgesprochen wurde.

[2] Pausanias I 5, 2; X 10, 1 u. a.

[3] Der Name ist auch als Phasithea oder Praxithea (Schwenck, Rhein. Mus. AF VI 1838, 533: die Göttin, die das Menschenopfer eintreibt) überliefert.

[4] Ps. Demosthenes 60 (*ἐπιτάφιος*) 28; Cicero, de nat. deor. III 19, 50; Diodor XVII 15 (aus einer Rede Phokions). Aelian, var. hist. XII 28: *Λεωκόριον Ἀθήνησιν ἐκαλεῖτο τὸ τέμενος τῶν Λεὼ θυγατέρων, Πραξιθέας καὶ Θεόπης καὶ Εὐβούλης· ταύτας δὲ ὑπὲρ τῆς πόλεως τῆς Ἀθηναίων ἀναιρεθῆναι λόγος ἔχει ἐπιδόντος αὐτὰς τοῦ Λεὼ εἰς τὸν χρησμὸν Δελφικόν· ἔλεγε γὰρ μὴ ἂν ἄλλως σωθῆναι τὴν πόλιν, εἰ μὴ ἐκεῖναι σφαγιασθεῖεν.* Aristides XIII 191 Dind.; Gregor Naz., de virt. 676 II 449 Caillau; Theodoret, Graec. aff. cur. VIII 192 Raeder; Hieronymus in Iovinianum I (erwähnt abweichend von der sonstigen Überlieferung den Tod einer Tochter). Dazu die Scholiasten (Dem. III 12; Thukyd. I 20; Aristides XIII 191) und Lexikographen (Suidas, Harpokration, beide aus dem Schol. Thuk. I 20; Hesych, Etym. Magn. u. d. W. *Λεωκόριον*).

[5] *De foro Athen.* II K. 7 (Kunstarchäolog. Werke V 146).

[6] Monatsberichte der Berlin. Akad. 1878, 77ff.; Widerspruch von

zweiten Bestandteil des Wortes *κοριον* zu *κορεῖν*, fegen, sühnen stellte. C. Wachsmuth[1] will statt *Λεωκόριον* ein ursprüngliches *Λεωκόλιον* mit Dissimilation ansetzen und läßt dort *θεοὶ λεωκόλοι* (idg. Wurzel *quel*, lat. *colere*, gr. *βου-κόλος* u. a.) „volkspflegende Götter" verehrt sein. Welches die ursprüngliche Bedeutung auch sein mag, den Alten war sie selbst sehr bald unbekannt geworden, und sie versuchten sich in der Etymologie auf ihre eigene Weise; was sie so ermittelt hatten, umkleideten sie mit dem Schmuck einer Sage, hinter der wir auf keinen Fall irgendwelche historischen Menschenopfer zu suchen haben[2].

Der Sage von den Töchtern des Leos ist diejenige von den Töchtern des Erechtheus verwandt. Im Krieg des Eumolpos gegen die Athener, so erzählt unser ältester Zeuge Lykurgos[3], der sich auf Euripides beruft, riet das Delphische Orakel dem Athenerkönig Erechtheus, seine Tochter zu opfern; und wirklich gelang es ihm, durch dies Mittel die Feinde zu verjagen. Andere Schriftsteller sprechen von dem Tod von dreien seiner Töchter, sei es, daß sie alle geopfert wurden[4], oder daß die zwei Übrigbleibenden den Tod ihrer Schwester nicht überleben wollten[5]. Als Töchter des Kekrops nannte man Prokris, Kreusa, Chthonia, Oreithyia, von denen wenig-

---

C. Wachsmuth, Die Stadt Athen 1890 II 1, 415; da *κορειν* in der Bedeutung „sühnen" nicht überliefert sei. Judeich, Topographie von Athen (J. v. Müllers Handbuch d. kl. Altertumsw. III 2, 2), 1905, 59, stellt die Vermutung auf, daß, wenn Müllers Meinung richtig ist, das *Λεωκόριον* nach dem kylonischen Frevel gebaut sei: weder zu beweisen, noch zu widerlegen, aber im ganzen wohl unwahrscheinlich.

[1] AaO. 416; Beifall von Judeich aaO. 302.

[2] Wie noch Schwenck aaO. 533 annahm.

[3] In Leocratem 98: *Φασὶ γὰρ Εὔμολπον τὸν Ποσειδῶνος καὶ Χιόνης μετὰ Θρᾳκῶν ἐλθειν τῆς χώρας ταύτης ἀμφισβητοῦντα, τυχειν δὲ κατ' ἐκείνους τοὺς χρόνους βασιλεύοντα Ἐρεχθέα, γυναῖκα ἔχοντα Πραξιθέαν τὴν Κηφισοῦ θυγατέρα. μεγάλου δὲ στρατοπέδου μέλλοντος αὐτοῖς εἰσβάλλειν εἰς τὴν χώραν, εἰς Δελφοὺς ἰὼν ἠρώτα τὸν θεόν, τί ποιῶν ἂν νίκην λάβοι παρὰ τῶν πολεμίων· χρήσαντος δ' αὐτῷ τοῦ θεοῦ, τὴν θυγατέρα εἰ θύσειε πρὸ τοῦ συμβαλειν τῷ στρατοπέδῳ, κρατήσειν τῶν πολεμίων, ὁ δὲ τῷ θεῷ πιθόμενος τοῦτ' ἔπραξε.*

[4] Cf. Eur., Ion 277 f.

[5] Apollodor III 203 S. 165 Wagner.

stens Prokris und Oreithyia nach den sonstigen Berichten auf andere Weise umkommen, als unsere Sage erzählt [1].

Mit ihnen wurden die Töchter des Hyakinthos verwechselt. Im Krieg des Minos gegen Athen, der später zu dem Menschentribut an den Minotauros führte, wußten sich die Athener zuerst keinen anderen Rat, als daß sie auf Grund eines alten Orakels die Töchter des Hyakinthos, Antheis, Aigleis, Lytaia, Orthaia auf dem Grab des Kyklopen Geraistos opferten [2]. Ihr Vater Hyakinthos, so erzählt man, sei einstmals auch in Athen gewesen [3]. — Ps. Demosthenes [4] und Phanodemos (bei Suidas) [5] setzen diese Hyakinthiden den Töchtern des Erechtheus sowie den Hyaden gleich; Suidas lehrt, daß sie im Kult den Namen *Παρθένοι* führten; sie wurden auf der Burg in Athen zusammen mit oder wie Dionysos verehrt.

Wir fügen gleich die Sage von Aglauros hinzu. Diese Göttin hatte ihr Heiligtum am Nordabhang der Akropolis, und das Fest der *Πλυντήρια* war ihr heilig. In ihrem Erdendasein war sie Priesterin der Athena gewesen und hatte nach der einen Fassung ihrer Kultlegende sich in Kriegsgefahr freiwillig vom Felsen herabgestürzt; nach einer anderen Legende hatte sie mit ihren Schwestern Herse und Pandrosos von Athena ein Kästchen, das den jungen Erichthonios barg, mit dem Verbot, es zu öffnen, bekommen; doch die Mädchen verletzten den strengen Befehl der Göttin, wurden zur Strafe mit Wahnsinn geschlagen und sprangen von der Akropolis in die Tiefe [6].

---

[1] Vgl. Escher, Pauly-Wissowa VI 1, 407.

[2] Apoll. III 212 S. 167: *Γενομένου δὲ τῇ πόλει λιμοῦ τε καὶ λοιμοῦ, τὸ μὲν πρῶτον κατὰ λόγιον Ἀθηναῖοι παλαιὸν τὰς Ὑακίνθου κόρας Ἀνθηΐδα Αἰγληΐδα Λυταίαν Ὀρθαίαν* (Meursius *Λουσίαν*), *ἐπὶ τὸν Γεραίστου κοῦ Κύκλωπος τάφον κατέσφαξαν· τούτων δὲ ὁ πατὴρ Ὑάκινθος ἐλθὼν ἐκ Λακεδαίμονος Ἀθήνας κατῴκει.*

[3] Hyakinthos gehörte dem Glauben der griechischen Urbevölkerung an: P. Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache 1896, 404; er konnte sich deshalb auch auf jonischem Gebiete finden.

[4] [Demosthenes] 60, 28. [5] U. d. W. *Παρθένοι.*

[6] Vgl. Preller-Robert, Griech. Myth.[4] 199 ff., besonders 200, 2. — Philochoros FHG I 386 fg. 14: *Ἄγραυλος καὶ Ἔρση καὶ Πάνδροσος θυγατέρες Κέκροπος, ὥς φησιν ὁ Φιλόχορος. λέγουσιν δὲ ὅτι πολέμου συμβάντος τοῖς Ἀθηναίοις,*

Da haben wir also drei Sagen von griechischen Mädchen, die sich in der Not des Vaterlandes freiwillig aufopferten: die beiden ersten einander zum Verwechseln ähnlich, so ähnlich, daß sie schon im Altertum durcheinander gewürfelt wurden[1], und daneben auch die Sage von den Töchtern des Leos so gleichklingend, daß Wilamowitz die letzte für das Vorbild gehalten hat[2]; und die Geschichte von der Aglauros unterscheidet sich von allen diesen nur durch die Einzahl der handelnden Person.

Es kann kein Zweifel sein, daß ursprünglich die Namen gegeben waren und erst später — wenn wir Wilamowitz folgen wollen, z. T. erst seit Euripides — das Menschenopfermotiv sich an sie angelehnt hat. Eine alte Opfersitte, die so manche annehmen[3], läßt sich aus diesen Sagen keineswegs erschließen. Die Erechthiden, so sagt Escher[4] mit Recht, sind ursprünglich nicht die Töchter des athenischen Königs, sondern das mythische Gefolge der Athena, das dem Kultpersonal der Wirklichkeit, den Arrhephoren und Ergastinen, entsprach. Die Hyakinthiden sind selbständige weibliche Dämonen, die auf der Burg Verehrung fanden, Aglauros war ebenso eine athenische Gottheit, herausentwickelt aus dem Beinamen Aglauros der Athena, den als solchen noch Harpokration[5]

ὥστε Εὔμολπος ἐστράτευσε κατ' Ἐρεχθέως καὶ μηκυνομένου τούτου ἔχρησεν ὁ Ἀπόλλων ἀπαλλαγήσεσθαι, ἐάν τις ἂν ἕλῃ ἑαυτὸν ὑπὲρ τῆς πόλεως. Ἡ τοίνυν Ἄγραυλος ἐκοῦσα αὐτὴν ἐξέδωκεν εἰς θάνατον. Ἔρριψε γὰρ ἑαυτὴν ἐκ τοῦ τείχους. Εἶτα ἀπαλλαγέντος τοῦ πολέμου, ἱερὸν ὑπὲρ τούτου ἐστήσαντο αὐτῇ παρὰ τὰ προπύλαια τῆς ἀκροπόλεως.

[1] Von Ps. Demosthenes und Phanodemos (s. o. S. 131). E. Rohde, Psyche[2] I 139, 1 bezeichnet diese Gleichsetzung als willkürlich. Mit Recht, denn die Namen der handelnden Personen sind verschieden, und an drei Schwestern konnte sich sehr wohl das gleiche Motiv vom Menschenopfer anlehnen. Anders Escher, Pauly-Wissowa VI Sp. 407 f. u. d. W. Erechtheus.

[2] Aus Kydathen (Philolog. Unters. von Kießling-Wilamowitz I 1880) 126. Escher aaO. stimmt ihm bei. Wir finden die Sage zuerst bei Euripides; der Schluß ex silentio, daß sie nicht vorher schon existierte, ist an sich nicht besonders überzeugend, und wir dürfen — nach den Gebieten, auf denen wir die Arbeitsweise des Dichters verfolgen können — annehmen, daß er sich den Opfertod nicht gerade ganz erfunden hat.

[3] Z. B. Toepffer, Pauly-Wissowa I 1 Sp. 826 ff. [4] AaO.

[5] S. v. Aglauros. — Vgl. hierzu Usener, Götternamen 135 ff.

kennt. Von diesen Göttinnen, die einst auf der Erde gewandelt haben sollten, mußte man eine heroische Tat erzählen, die sie der Verehrung besonders würdig machen sollte; man wählte dazu das Menschenopfer.

Auch aus der nächsten Umgebung Athens sind uns Menschenopfer überliefert. Als des Herakles Kinder, von Eurystheus aus jedem Land verjagt, in Athen, dem Horte des Gastrechts, Unterkunft und Schutz gefunden hatten, nahte auch hier ein spartanisches Heer, um die Auslieferung der Verfolgten zu erzwingen. Alte Orakel verlangten für diesen Fall das Opfer einer Jungfrau aus „edelstem Hause"; da opferte sich freiwillig des Herakles Tochter Makaria; sie wurde prächtig bestattet, und ihr Tod bewirkte den Abzug der Feinde[1]. Die Sage ist für uns zuerst von Euripides behandelt; ihre Vorstufen lassen sich kaum erkennen, wenn auch die Gastlichkeit Athens stark euripideisch klingt. Über das Wesen der Makaria, die ursprünglich gewiß keine Heraklestochter war, können wir nichts aussagen; Beziehungen zu einem Dionysos *Μάκαρ* und weiter ein altes Menschenopfer für diesen Gott — wie Gruppe[2] will — vermag ich nicht zu erkennen: *Μάκαρ* „der Glückselige" ist ein häufiges Epitheton, keineswegs auf Dionysos beschränkt[3]. Die Erklärung, die wir in den bisherigen Fällen angenommen haben, dürfte auch hier nicht versagen.

Aber nicht nur Jungfrauen opferten sich in der Not freiwillig für die Gesamtheit auf, sondern auch Männer. In der Umgegend von Athen selbst bot sich nach der alten Sage beim Einfall der Dioskuren in Attika ein Eingewanderter, namens Marathon, nach dem der bekannte Ort benannt wurde, zum Opfertode dar[4].

---

[1] Euripides, Herakliden, besonders 403 f.: *Χρησμῶν δ' ἀοιδοὺς πάντας εἰς ἓν ἁλίσας | ἤλεγξα καὶ βέβηλα καὶ κεκρυμμένα | λόγια παλαιὰ τῇδε γῇ σωτήρια. | καὶ τῶν μὲν ἄλλων διάφορ' ἐστὶ θεσφάτοις | πόλλ'· ἓν δὲ πᾶσι γνῶμα ταὐτὸν ἐμπρέπει· | σφάξαι κελεύουσίν με παρθένον κόρῃ | Δήμητρος, ἥτις ἐστὶ πατρὸς εὐγενοῦς.* — 500 ff. erklärt Makaria sich zum Opfer bereit. Beachtenswert ist die Stelle 558 ff.: *Μὴ τρέσῃς μιάσματος | τοὐμοῦ μετασχεῖν, ἀλλ' ἐλευθέρως θάνω.* Also konnte durch den Opfertod eine Befleckung eintreten.

[2] Gr. Myth. u. Rel.-Gesch. 44.

[3] Malten, Arch. Jahrb. 1913, 38 A. 4; über *μάκαρ* zuletzt G. Lejeune Dirichlet, De macarismorum apud veteres formis, RGVV XIV 4, 1913 S. 9 ff.

[4] Plutarch, Theseus 32 (aus Dikaiarchos) *ἀφ' οὗ* (sc.: Marathos) *δὲ*

Viel berühmter — weil ein großer Dichter ihn verherrlicht hat — war der Opfertod des Thebaners Menoikeus. Beim Zug der Sieben gegen Theben forderte Teiresias zur Sühne für den von Kadmos getöteten Drachen die Aufopferung von Kreons Sohn Menoikeus; tatsächlich stürzte sich dieser von der Zinne der Stadtmauer herab; noch in späterer Zeit zeigte man sein Grab, über dem ein Granatapfelbaum wuchs[1]: natürlich war diese Grabstätte der Ausgangspunkt der Sage.

Noch eine andere Klasse von Sagen — wiederum Legenden ätiologischer Art — schließen wir hier an. Im Piraeus bestand die Sitte, daß Bürgertöchter im Alter zwischen 5 und 10 Jahren unter dem Namen *ἄρκτοι* in safranfarbigem Gewande der Artemis Munychia dienten[2]. Die Göttin wurde hier als Bärin gedacht, und bei dem engen Verhältnis zwischen der Gottheit und ihren Dienern konnten auch die jungen Priesterinnen der Artemis als Bärinnen bezeichnet werden, wie der Anhänger des Zeus Lykaios als *λύκος*. Doch die Sage wußte es besser. Sie erzählte, vielleicht auf gelehrte Anregung hin[3], daß einstmals Mädchen ihr Leben hätten lassen müssen, weil die Menschen das heilige Tier der Göttin, den Bären, getötet hätten; als Ablösung dieser grausamen Sitte sei aber später der Dienst der Mädchen, die man Bärinnen nannte, eingeführt worden[4]. Denselben Brauch und dieselbe Erklärung gab es auch auf Lemnos, abgesehen davon, daß hier nicht eine Artemis, sondern allgemein eine *μεγάλη θεά* die gefeierte Göttin

---

Μαραθῶνα τὸν δῆμον, ἐπιδόντος ἑαυτὸν ἑκουσίως κατά τι λύγιον σφαγιάσασθαι πρὸ τῆς παρατάξεως (beim Zug der Dioskuren nach Attika).

[1] Euripides, Phoinissen 911 ff. Die späteren Behandlungen des Stoffes (s. Höfer, Roschers Myth. Lex. II Sp. 2794 f. u. d. W. Menoikeus) sind von Euripides abhängig. Die Tragiker Sosiphanes und Nikostratos erzählten den Tod des Menoikeus auch anders (Schol. Eur., Phoin. 1010).

[2] Harpokration u. d. W. *ἀρκτεῦσαι*, Schol. Aristophanes, Lysistr. 645.

[3] S. o. S. 10 f.

[4] Suidas s. v. *Ἔμβαρός εἰμι . . . οὗ τὰ ἄκρα Μούνυχος κατασχὼν Μουνυχίας Ἀρτέμιδος ἱερὸν ἱδρύσατο. ἄρκτου δὲ γενομένης ἐν αὐτῷ καὶ ὑπὸ τῶν Ἀθηναίων ἀναιρεθείσης λιμὸς ἐπεγένετο· οὗ τὴν ἀπαλλαγὴν ὁ Θεὸς ἔχρησεν, ἄν τις τὴν θυγατέρα θύσῃ τῇ Θεῷ. Ἔμβαρος δὲ μόνος ὑποσχόμενος ἐπὶ τῷ τὴν ἱερωσύνην αὐτοῦ τὸ γένος διὰ βίου ἔχειν, διακοσμήσας αὐτοῦ τὴν θυγατέρα, αὐτὴν μὲν ἀπέκρυψεν ἐν τῷ αὐτῷ, αἶγα δὲ ἐσθῆτι κοσμήσας ὡς τὴν θυγατέρα ἔθυσεν.* S. Preller-Robert, Gr. Myth. I 312, 2.

war[1]. Pelasger, so erzählte man, hätten den Brauch zugleich mit dem Bilde der Göttin von Brauron nach Lemnos übertragen: in Wirklichkeit dürfte man an beiden Orten dieselbe Gottheit — man denkt an die *πότνια θηρῶν* der mykenischen Zeit, von der Furtwängler spricht[2] — auf dieselbe Weise, wie es ja in der Natur der Sache lag, verehrt haben.

In diesem Zusammenhang seien noch kurz erwähnt die Erzählungen von Menschen, die besonders starken, meistens von den Göttern gesandten Tieren preisgegeben werden. Nach der Sage wurden Laomedons Kind Hesione[3] und Andromeda, die Tochter des Kephenen- oder Aithiopenkönigs[4], Seeungeheuern ausgesetzt; in Thespiai[5] sollte eine Schlange jährlich einen Menschen verlangt, in Theben[6] ein gewaltiger Fuchs sich selbst seinen Raub geholt haben, wenn man ihm nicht

---

[1] Steph. Byz. s. v. *Λῆμνος . . . ἀπὸ τῆς μεγάλης λεγομένης Θεοῦ, ἣν Λῆμνόν φασιν· ταύτῃ δὲ καὶ παρθένους θύεσθαι.* Vgl. Preller-Robert, Gr. Myth. I 313, 1. [2] Antike Gemmen III 1900, 34 ff.

[3] Drexler, Roschers Myth. Lex. I 2 Sp. 2592 ff.; Weizsäcker, Pauly-Wissowa VIII 1 Sp. 1240 ff. u. d. Wort Hesione.

[4] Roscher, Roschers Myth. Lex. I 1 Sp. 345 ff.; Wernicke, Pauly-Wissowa I 2 Sp. 2154. — Ed. Meyer, Geschichte des Altertums[1] I 321, sieht den Kern der Sage in der Erinnerung an Menschenopfer, die einer philistäischen Fischgottheit dargebracht werden. Doch ich glaube, daß es sich nur um ein Märchenmotiv handelt, das an zwei schon bekannte Namen angelehnt ist.

[5] Pausanias IX 26, 7: *Ὡς λυμαινομένου τὴν πόλιν ποτὲ αὐτοῖς δράκοντος προστάξειεν ὁ θεὸς τὸν κλήρῳ τῶν ἐφήβων κατὰ ἔτος ἕκαστον λαχόντα δίδοσθαι τῷ θηρίῳ. τῶν μὲν δὴ διαφθαρέντων μνημονεύειν τὰ ὀνόματα οὔ φασιν· ἐπὶ δὲ Κλεοστράτῳ λαχόντι τὸν ἐραστὴν αὐτοῦ Μενέστρατον λέγουσιν ἐπιτεχνήσασθαι. χαλκοῦν θώρακα ἐποιήσατο ἔχοντα ἐπὶ ἑκάστῃ τῶν φολίδων ἄγκιστρον ἐς τὸ ἄνω νεῦον· τοῦτον τὸν θώρακα ἐνδὺς παρέδωκε τῷ δράκοντι ἑκουσίως αὐτόν, παραδοὺς δὲ ἀπολεῖσθαί τε καὶ αὐτὸς ἀπολεῖν ἔμελλε τὸ θηρίον.*

[6] Apollodor II 4, 6 S. 67 ed. Wagner: *Ἔφθειρε γὰρ τὴν Καδμείαν ἀλώπηξ θηρίον. ὑποστάντος δὲ ὅμως εἱμαρμένον ἦν αὐτὴν μηδέ τινα καταλαβεῖν. ἀδικουμένης δὲ τῆς χώρας, ἕνα τῶν ἀστῶν παιδα οἱ Θηβαῖοι κατὰ μῆνα προετίθεσαν αὐτῇ, πολλοὺς ἁρπαζούσῃ, τοῦτ' εἰ μὴ γένοιτο. ἀπαλλαγεὶς οὖν Ἀμφιτρύων εἰς Ἀθήνας πρὸς Κέφαλον τὸν Δηιονέως, συνέπειθεν ἐπὶ μέρει τῶν ἀπὸ Τηλεβοῶν λαφύρων ἄγειν ἐπὶ τὴν θῆραν τὸν κύνα, ὃν Πρόκρις ἤγαγεν ἐκ Κρήτης παρὰ Μίνωος λαβοῦσα. ἦν δὲ καὶ τούτῳ πεπρωμένον πᾶν, ὅ τι ἂν διώκῃ, λαμβάνειν. διωκομένης οὖν ὑπὸ τοῦ κυνὸς τῆς ἀλώπεκος Ζεὺς ἀμφοτέρους λίθους ἐποίησε.*

freiwillig in jedem Monat einen Knaben brachte. Noch heute werfen Völker, die auf einer niedrigen Entwicklungsstufe stehen geblieben sind, den großen und schnellen Tieren der Wildnis, denen sie göttliche Eigenschaften beilegen, Menschen vor. So bieten die Australier den Haifischen[1], die Asiaten den Tigern[2] Menschen dar, und die Inder sehen wenigstens ruhig zu, wenn eins der Krokodile, die als göttlich gelten, einen Menschen verschlingt[3]. Der Grund ist klar: würden die dämonischen Tiere, die Menschen fressen, Hunger leiden müssen, so würde der Stamm bald dafür zu büßen haben. Bei den Griechen selbst finden sich in historischer Zeit keine Spuren einer solchen Sitte[4]; so muß dies Motiv entweder aus der Vorzeit überkommen oder aus der Nachbarschaft eingewandert sein.

Doch das ist nur ein Teil der Tendenzen, die bei der Entstehung und Ausbildung der Menschenopfersagen mitspielten. Andere liegen, wenigstens für die spätere Zeit, in der Kunstdichtung, auf die wir freilich schon im vorhergehenden öfter Rücksicht nehmen mußten.

Bei Homer kommt das Menschenopfer nur einmal vor. Es ist motiviert durch den außerordentlichen Zorn des Achilleus, der sich in der Tötung von Menschen Luft machen will; und der Dichter faßt es so auf, als ob es zu einer ganz besonders prächtigen Bestattung gehöre. Doch es ist nur ganz kurz geschildert, und Erwin Rohde[5] hat in treffenden Worten auseinandergesetzt, daß der Dichter selbst sich bei dieser Darstellung nicht allzuwohl fühlte. Homer stand der Sitte noch zu nahe; er empfand die Roheit in ihr und wußte, daß sie sich täglich wiederholen konnte.

Eine bedeutend größere Rolle spielt das Menschenopfer in den Epen der kyklischen Dichter. Man hatte seine Freude nicht mehr an reinen Schlachtenschilderungen und Heldenkämpfen, wie sie in der Ilias stehen, auch nicht mehr an den

---

[1] Waitz, Anthropologie d. Naturvölker VI 1876, 164.

[2] A. Bastian, Östl. Asien I 119. [3] Waitz aaO.

[4] Das Kindesopfer, das dem Zeus-Lykaios, dem Wolfs-Zeus dargebracht wurde, ist anders aufzufassen. S. o. S. 20ff. Dasselbe gilt vom Minotauros; vgl. o. S. 106ff. [5] Psyche², 1898, 18.

rein menschlichen Erlebnissen einer Nausikaa, den Gefühlen eines Odysseus beim Anblick eines alten Haushundes; stärkere Mittel waren nötig geworden, um das Publikum zu fesseln. Und das Menschenopfer gehörte neben dem Thyestesmahl und dem Inzest dazu; Iphigeneia, Polyxena, Sinon, Menelaos in Ägypten, Idomeneus treten in dem Sagenkreis, der in diesen Epen seine Darstellung fand, als Helden auf — gewiß nicht, weil jetzt in der Wirklichkeit dieser Brauch häufiger geworden war, sondern weil der Geschmack des Publikums es forderte. Wie der Brauch im einzelnen erzählt wurde, läßt sich nicht feststellen.

In den darauf folgenden Jahrhunderten wird der Stoff im allgemeinen wohl psychologisch vertieft sein. Bestimmte Sagen wurden immer mehr zum Gemeingut des griechischen Volkes und mußten darum von den Dichtern um soviel mehr behandelt werden. Wir können z. B. noch verfolgen, wie in dieser Zeit die Ansicht aufkam, daß die Ermordung Agamemnons die Sühne für die Opferung der Iphigeneia sei [1].

Dann kam die große Zeit der Tragiker. Leider ist uns bei Aischylos keine Tragödie erhalten, die ein Menschenopfer zum Hauptgegenstand hat. Aber die wenigen Worte, die von der Opferung der Iphigeneia sich im „Agamemnon" finden [2], zeigen seine Kunst, sich ohne Sentimentalität rein menschlich in die Gefühle der Königstochter zu versenken.

Ganz anders behandelt Euripides den Stoff. Da werden alle Mittel angewandt, um den Zuschauer im höchsten Grade zu packen. Freiwillig geht — entgegen der Überlieferung, wie sie sich bei Aischylos [3] findet — Iphigeneia in den Tod, freiwillig auch Makaria und Menoikeus. Und in den Stücken, die uns nicht erhalten sind, wird es nicht anders gewesen sein. Gerne opfern sich die Helden für die Allgemeinheit auf; es ist ja die Zeit der höchsten Demokratie, in welcher der ehrgeizige Staatsbürger seine Leistungen für das Volk betonen muß, wie in der Monarchie seine Leistungen für den Monarchen, die Zeit, in der rationalistische Religionsdeutung solche Menschen für die ältesten Götter erklärte, die sich durch große Er-

[1] Pindar, Pyth. XI 22f. [2] v. 215ff. [3] AaO.

findungen der Menschheit als besonders nützlich erwiesen hatten. Meistens sind es Jungfrauen, deren Tod der Dichter schildert: durch den Kontrast zur Schwäche des Geschlechts, das mit dem Staat sonst nicht eng verbunden ist, wird die heldenmütige Aufopferung ganz besonders gesteigert.

Mag man auch die Euripideischen Menschenopfer häufig als bloße Äußerlichkeiten, als Aufputz ansehen, Tatsache ist jedenfalls, daß sie in ihrer Wirkung außerordentlich groß waren. Nicht anders als bei uns an Schillers Stücken vollzog sich in Athen an ihnen die nationale Erziehung des Volkes. Der Redner z. B., der in der Volksversammlung eine außerordentliche Aufopferung forderte, wies auf Euripides hin und trug sogar Stücke aus dessen Dramen vor.

Doch ebenso wie die sonstige künstlerische Tätigkeit des Euripides hat auch seine Behandlung des Menschenopfers auf die Dichter der Nachwelt eingewirkt: die späteren haben sich nicht nur seiner Motivierung angeschlossen, sondern haben auch neue Menschenopfer erdichtet.

Es ist uns bereits z. B. im Laufe dieser Untersuchung über die Sagen der Name des Antikleides begegnet, der als Quelle für Menschenopfer bezeichnet wird[1]; und der Verdacht liegt immerhin nahe, daß dieser Dichter den Brauch aus seiner eigenen Phantasie übernommen hat. Wenn uns ferner in der Geschichte der Messenierkriege, die Rhianos mit ganz freier Erfindung poetisch bearbeitet hat[2], eine rührende Geschichte erzählt wird, wie der Held Aristodemos seine eigene Tochter opfert[3], so dürfte auch diese das alleinige Eigentum des Poeten sein. In einer ganz jungen Quelle[4] endlich wird berichtet, daß Medea, die Tochter des Aietes, in Kolchis die ankommenden Fremden geopfert habe — die Geschichte gibt sich auf den ersten Blick als Nachahmung der von Iphigeneia bei den Tauriern zu erkennen.

Einmal können wir sogar die Entstehung einer solchen Sage nachweisen — freilich diesmal nicht als eine Frucht

---

[1] S. o. S. 127, 1.

[2] Niese bei Pauly-Wissowa II 1 Sp. 921 f. u. d. W. Aristodemos.

[3] Pausanias IV 9, 6 ff. [4] Dracontius X 178.

dichterischer Tätigkeit. Pausanias[1] und andere Schriftsteller berichten, daß Aristomenes, der bekannte Messenierkönig, die ἑκατομφόνια d. h. ein Opfer für die Tötung von hundert Feinden dargebracht habe. Clemens Alexandrinus[2] aber weiß, daß jener Aristomenes 300 gefangene Feinde dem Zeus von Ithome geopfert habe.

So ist das, was einst blutiger Ernst war, allmählich zu einem Spiel der Dichter geworden. Durch sie aber hat es weiter gelebt und die Jugend des Altertums zur Aufopferung für das allgemeine Wohl erzogen.

---

[1] Pausanias IV 19, 3; Plutarch., Rom. 25, quaest. conv. IV 1; Polyaen II 31, 2; Plinius, n. h. XI 185.

[2] Clem. Alex., Protr. III 32 (p. 33 Stählin); Cyrillus, contra Iulianum IV 128 Spanh.

Zweiter Teil

Die Menschenopfer bei den Römern

Vorbemerkung

Wir treten ein in die Welt des Römertums.

Wieder begegnet uns das Problem, das uns bei den Menschenopfern der Griechen am meisten zu schaffen machte: sind die sogenannten Menschenopfer in Wirklichkeit das gewesen, als was ihr Name sie im gewöhnlichen Sprachgebrauch kennzeichnet, oder gehen sie, erst in später Zeit unter einem Namen vereint, auf verschiedene, meistens magische Motive zurück? Aber wir haben in den vorigen Untersuchungen bereits den sicheren Boden für die Antwort auf diese Frage gefunden: bestimmte „Elementargedanken" sind gegeben, der Mensch kommt innerhalb dieser in einen religiösen Konflikt, und zu dessen Lösung bedarf er häufig eines Menschenlebens.

Dafür drängen sich neue Fragen in Fülle an uns heran. Denn die Religion der Römer ist eine andere, als die der Griechen. In ihr herrscht der Formalismus. Wann ist die Erstarrung der Form eingetreten? So früh, daß sie uns den religiösen Ursprung der Bräuche deutlich enthüllt? Ist der Brauch überhaupt „römisch"? Ist er vielleicht etruskisch? Vielleicht griechisch?

Und anders als bei den Griechen ist auch das Material, mit dem wir zu arbeiten haben. Die Religion des einzelnen trat im damaligen Leben und in der heutigen Forschung hinter der Religion des Staates zurück, und den Geist des echtesten Römertums sehen wir vor Augen, wenn wir bemerken, daß die meisten Menschenopfer im Kriege dargebracht wurden.

Wenn der einzelne ein Menschenleben unter religiösem Zeremoniell vernichtet, so kommt das schon früh nur noch in jener Region menschlichen Denkens vor, die man schon damals als Superstitio auffaßte. Dieser Aberglaube gewann freilich frische Kräfte aus dem Synkretismus der Religionen, der im Imperium Romanum mit Naturnotwendigkeit eintrat; gleichzeitig aber wurden sich die Behörden ihrer Kulturmission bewußt und verboten bei den unterworfenen Völkern alle Menschenopfer.

Wenden wir uns zunächst den Menschenopfern im Kriege zu: nicht mit ritterlichen Waffen allein wurden die Kriege ausgefochten, sondern der Wunsch, den Gegner um jeden Preis zu vernichten, führte zum Zauber.

Kapitel I

Menschenopfer im römischen Heer

1

Tabuierung der Feinde, Folgen daraus

Das Tabu haben wir bei den Griechen als die Quelle zahlreicher Menschenopfer, als eines der bedeutendsten Elemente ihrer Religion überhaupt kennen gelernt. Bald, so sahen wir, kommt es durch unentrinnbare Ereignisse über den Menschen, bald wird es durch eine mehr oder weniger freiwillige Tat herbeigezogen, bald von einer großen Menschenmenge auf einen aus ihrer Mitte übertragen. Eine Art des Tabu, die aus dem Bestreben, die eigne Persönlichkeit gegenüber fremden durchzusetzen, mit Notwendigkeit hervorgehen mußte, ist uns bisher noch unbekannt geblieben: die Verunreinigung, die zum Zwecke der Selbsterhaltung oder aus Bosheit einem Feind aufgeladen wird. Sie hat bei den Römern zu mancherlei rituellen Tötungen Anlaß gegeben.

„Schadenzauber“ dieser Art richtet zunächst der einzelne gegen seinen Nächsten; die Auslieferung des Gegners an böse Dämonen, wie wir sie auf den „Defixionstafeln“ [1] finden, ist ein häufiges Beispiel dafür.

Aber auch ein ganzes Volk sucht auf diese Weise seinen Willen einem andern aufzuzwingen. Der eigenen Stärke traut man nicht, denn das Glück der Waffen hat zu oft gewechselt. Da gilt es, sich das Schicksal auf andere Weise zu unterwerfen: sind die Feinde erst tabu gemacht, dann sind sie dem Verderben verfallen, und man hat im Kampfe kaum noch Mühe, ihnen das Ende zu bereiten. Einen solchen Zauber haben die Römer vor jedem Kriege ausgeübt.

Bekannt ist ihr Ritual der Kriegserklärung: ein Fetiale warf in Gegenwart von drei erwachsenen Zeugen eine blutige Lanze über die Grenze und sprach dazu eine vorgeschriebene Formel, in der er auf das Unrecht der Feinde hinwies, sich als Beauftragten des Senats und Volkes bezeichnete und den Krieg ansagte [2]. Es fragt sich, welche Bedeutung der Lanzenwurf hatte. Sollte die erste kriegerische Handlung nur besonders feierlich durch einen Priester vollzogen werden? Sollte durch ein Symbol angedeutet werden, daß blutiger Krieg über die Feinde kommen würde? Ein Vergleich mit ähnlichen Bräuchen anderer Völker macht eine religiöse Bedeutung der römischen Sitte wahrscheinlich.

Die Germanen warfen beim Beginn der Schlacht einen Speer gegen die Feinde und sagten dazu: „Odin hat euch alle!“ [3]. Wodan-Odin war ursprünglich der Totengott, wie er noch später als Herrscher im Totenreich Walhall galt [4]. Das Wort: „Odin hat euch alle!“ drückt also die magische Bindung aus: „Der Totengott soll euch holen!“ Die Kraft solcher Redewendungen, deren wir ja heute noch einige kennen,

[1] A. Audollent *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt* 1904.

[2] Wissowa, Rel. u. Kult. 554. Später war „durch Rechtsfiktion ein Stück Landes beim Zirkus Flaminius in Rom ein für allemal zum Feindesland erklärt“.

[3] K. Weinhold, Beiträge zu den deutschen Kriegsaltertümern, Berlin. Sitz.-Ber. II 1891, 560ff.; E. Mogk, Die Menschenopfer bei den Germanen, Abhandl. der Sächs. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. XXVII 1909, 607ff.

[4] Mogk aaO.

ist jetzt verblaßt; in der Zeit des heidnischen Germanentums aber traute man ihnen, wenn der Gott bei seinem Namen angerufen wurde, ohne Zweifel Wirksamkeit zu. Den Zauberspruch begleitet, wie es im allgemeinen üblich ist, auch hier die Zauberhandlung. Der Speer ist das Symbol Wodans; was anfangs die Wohnstätte des Dämons war, hat man später dem menschlich gedachten Gott in die Faust gegeben. So drückt der Speerwurf eine Weihung an den Totengott aus. Die dämonische Kraft strömte aus dem Speer von allen Seiten auf die Feinde zu. Man war sich dieser Bedeutung des Speerwurfs wohl bewußt. Die Sage erzählt, daß Wotan selbst seinen Speer warf oder ihn einem Günstling zu diesem Zwecke lieh, und daß alle, die des Speeres Schatten traf, sterben mußten. Gelegentlich vertrat ein Rohrstengel (wohl weil er unauffälliger war, denn wenn er von den Feinden nicht bemerkt wurde, war kein Gegenzauber möglich) den Speer [1].

Auf demselben Gedanken beruht ein hebräischer Brauch, der freilich nur bei einer einzigen Gelegenheit erwähnt wird, aber sicherlich öfter geübt wurde. Das Buch Josua [2] berichtet, daß die Lade des Herrn sechs Tage lang je einmal, am siebenten Tag aber siebenmal um die Stadt Jericho herumgetragen wurde und danach die Mauern von selbst umfielen. Die Lade war der Sitz Jahves [3], und wenn sie im Kreise um eine Stadt getragen wurde, so strahlte die magische Kraft Jahves von allen Seiten in die Stadt hinein. Wer aber ungeweiht von der Kraft Jahves getroffen wurde, war dem Tode verfallen. Was später die Philister und die jüdischen Bewohner von Bethsemes traf, die die Lade in ihren Mauern gehabt und gesehen hatten und dafür geplagt wurden [4], das mußten sicherlich auch die Bewohner von Jericho erleiden. Statt des Wunders vom Unfall der Mauern wird man ursprünglich etwa erzählt haben, daß die Feinde von selbst durch eine Krankheit starben und den eindringenden Israeliten

---

[1] W. Golther, Handbuch der german. Myth. 1895, 552.

[2] Josua Kap. 6.

[3] Friedrich Schwally, Semitische Kriegsaltertümer, 1. Heft: Der heilige Krieg im alten Israel 1901, 15.

[4] S. Samuelis Kap. 4—7.

keinen Widerstand leisten konnten[1]. Übrigens kommt auch bei den Israeliten ein dem Lanzenwurf ähnelnder Brauch vor, in dem ein Pfeil weggeschossen oder mit einem Pfeil der Erdboden geschlagen wurde[2]; und Josua hielt einen Spieß so lange gegen die Stadt Ai ausgestreckt, bis sie erobert war[3]. Doch sind hier die religiösen Vorstellungen nicht mehr deutlich zu erkennen.

Für die römische Religion aber haben wir aus den angeführten Beispielen genug gelernt. Wir werden nun dem Lanzenwurf des Fetialen eine religiöse Bedeutung beizumessen haben. Diese ergibt sich unschwer. Auch bei den Römern war die Lanze einmal ein Fetisch; und dieser Fetisch wurde später mit Mars in Eins geschaut, noch später Attribut des Mars[4], nicht jenes Gottes, der die Stadt Rom unter seinen besonderen Schutz genommen hatte, sondern des älteren Dämons, dem die Arvalbrüder zuriefen: „Satur fu, fere Mars." Traf die Lanze den feindlichen Boden, so war damit das Land und Volk der Gegner dem Mars geweiht, und man hoffte sicher, daß er sich seine Beute holen würde. Es muß daneben im alten Latium noch eine andere Form der Lanzenweihe gegeben haben, die der germanischen Sitte sogar noch mehr entsprach: bei Vergil[5], der uns so manche Altertümlichkeit

---

[1] Salomon Reinach, Tarpeia in *Revue archéologique* I 1908, 55 ff. (= *Cultes Mythes Religions* III 237 ff.).

[2] Regum II Kap. 13, 14—19. Vgl. Schwally aaO. 22.

[3] Josua Kap. 8, 26; Schwally aaO. 21.

[4] Das wußte Varro, vgl. Clemens Alex., Protr. IV 46 p. 35 Stähl.: *Ἐν Ῥώμῃ δὲ τὸ παλαιὸν δόρυ φησὶν γεγονέναι τοῦ Ἄρεως τὸ ξόανον Οὐάρρων ὁ συγγραφεὺς οὐδέπω τῶν τεχνιτῶν ἐπὶ τὴν εὐπρόσωπον ταύτην κακοτεχνίαν ὡρμηκότων.* Arnobius, adv. nat. VI 11: *Pro Marte Romanos hastam (coluisse) Varronis ut indicant Musae.* Ferner Plutarch, Romulus 29: *Ἐν δὲ τῇ Ῥηγίᾳ δόρυ καθιδρυμένον Ἄρεα προσαγορεύειν.* Trogi epit. XLIII 3, 3: *Nam et ab origine rerum pro signis immortalium veteres hastas coluere.* Vgl. L. Deubner, Die Devotion der Decier, Arch. für Rel.-Wiss. VIII Beiheft S. 74 ff.

[5] Aen. IX 47 ff. u. XII 266 f. Prof. Wünsch macht mich darauf aufmerksam, daß hier der Schluß der Odyssee (XXIV 520) nachgeahmt sein könne. Doch heißt es bei Vergil (IX 48) von Turnus: *Et iaculum attorquens omittit in auras,* während bei Homer die Lanze einfach auf den ersten, besten Gegner geworfen wird.

bewahrt hat, werfen der König Turnus und der Augur Tolumnius unmittelbar vor der Schlacht die Lanze auf die Gegner.

Wer den Göttern geweiht oder, sagen wir, tabu ist, muß sterben, früher oder später. Aber bis er tot und verwest ist, bleibt er eine Gefahr für die Lebenden. Also muß er beseitigt werden und mit ihm seine Habe. Salomon Reinach [1] hat das Verdienst, diesen Gedanken auch beim Kriegszauber als gültig erkannt und zum Teil durchgeführt zu haben: Die Germanen pflegten nach einem Siege die gefangenen Feinde lebendig zu begraben, ins Wasser zu werfen oder an Bäumen aufzuhängen, auch wohl an den Altären der Götter zu schlachten [2]. Mit den Waffen und Geräten der Gegner verfuhren sie ähnlich; sie warfen sie ins Wasser oder in Sümpfe oder ließen sie wenigstens unbenutzt auf dem Schlachtfelde liegen. Dem entspricht der israelitische Bann, das Cherem. Alle Einwohner und alles Vieh der eroberten Stadt verfallen nach der älteren strengen Sitte dem Schwert, die Habe wird verbrannt, nur die wertvolleren Gegenstände aus Metall werden dem Tempelschatz überwiesen, also an einen Ort gebracht, wo kein Ungeweihter sie berührt [3].

Und die Römer? S. Reinach [4] weist darauf hin, daß erbeutete Waffenstücke auch in Rom als heilig galten; sie wurden in Tempel gebracht oder zu Ehren einer Gottheit verbrannt [5] oder auf Bäume gehängt oder erhielten im Hause des Siegers einen Ehrenplatz, von dem sie selbst beim Übergang des Hauses in eine andere Familie nicht entfernt wurden; dafür finden sich zahlreiche Beispiele. Aber das übrige Gut der Feinde? Die Gefangenen selbst? Auch sie wurden be-

[1] Tarpeia aaO. 61 ff.

[2] Jakob Grimm, Deutsche Mythologie [2] 316; Weinhold aaO. 558 ff.; Golther, Handb. der german. Myth. 553; Mogk, Die Menschenopfer b. d. Germanen 608; Reinach aaO. 48 ff.

[3] Vgl. dazu oben S. 45 f. u. S. 50.

[4] AaO. 44 ff.

[5] Wurden sie zu Ehren der Lua (= Verderben) verbrannt (Liv. VIII 1, 6; XLV 33, 2), so bedeutete dies: sie wurden vernichtet (Reinach aaO. 50). Geschah dies zu Ehren des Feuergottes Volcanus (Wissowa, Rel. u. Kult. 230), so war das nur ein anderer Ausdruck für „verbrennen". Häufig galt diese Handlung auch dem Mars (Liv. XLV 33, 2), was zu dem oben Gesagten gut stimmt.

handelt, wie die Tabuierung es erforderte, aber scheinbar in einem anderen Zusammenhang.

Die Untersuchungen von R. Laqueur[1] und A. v. Domaszewski[2] haben den Nachweis gebracht, daß der Triumph in früheren Zeiten eine sakrale Bedeutung hatte: eine Reinigung des Heeres und die Erfüllung der Gelübde gehören zu seinen Bestandteilen. Aber was war gelobt? Laqueur sagt mit Recht: die Beute. Ein Teil von dieser folgte dem Wagen des triumphierenden Feldherrn, die edelsten Gefangenen, die kostbarsten Geräte, von anderen Sachen wenigstens zum Teil Nachbildungen. Die Geräte wurden, ganz wie beim israelitischen Cherem, im Tempel aufgestellt, die Gefangenen getötet[3]. Die übrige Beute wurde gelegentlich den Soldaten überlassen, häufiger zum Besten der Staatskasse verkauft, sonst widmete man sie ganz oder wenigstens den Zehnten von ihr einem Gott. Das konnte wohl als Erfüllung eines Gelübdes gelten, als ein Geschenk für die waltenden Götter, die sich der Stadt wiederum gnädig gezeigt hatten.

Aber hier finden wir gerade das, was wir vorhin vermißt haben, die Tötung von Gefangenen und die Vernichtung der übrigen Beute. Denn die Einfügung in den Tempelschatz hat in Rom keinen anderen Sinn als bei den Israeliten, sie wurden dem menschlichen Verkehr entzogen. Diesem Gesichtspunkt ordnet sich auch der nicht seltene Verkauf der Beute zum Besten eines Tempels unter; man bediente sich der Fiktion, daß die Beute in den Tempel des Gottes gebracht, dort als Eigentum des Gottes mit einem neuen Tabu belegt und von dem alten befreit würde, dann aber gegen Geld ausgetauscht werden könnte[4].

Es gilt nun, die gewöhnliche Auffassung, daß die dargebrachte Beute ein Geschenk an den Gott ist, zu vereinen mit der anderen, daß sie nach den Gesetzen der Tabuierung behandelt wird. Einen Ausgleich finden wir, wenn wir noch

---

[1] Über das Wesen des röm. Triumphs, Hermes XLIV 1909, 215ff.

[2] Die Triumphstraße auf dem Marsfelde, Arch. für Rel.-Wiss. XII 1909, 67ff. = Abhandlungen zur röm. Religion 1909, 217ff. Vgl. dazu Beseler, Hermes XLIV 1909, 352ff.

[3] Marquardt, Röm. Staatsverw. II 584.

[4] S. oben S. 35 Anm. 1.

einmal auf den oben angeführten germanischen Brauch zurückgreifen. Den Lanzenwurf begleitete der Germane mit den Worten: „Odin hat euch alle!“ Das muß uralt sein, denn der Zauberspruch gehört notwendig zur Zauberhandlung. In Rom wurde der Lanzenwurf von einer juristischen Formel begleitet, die nicht organisch zu ihm gehörte; aber einen Zauberspruch gab es auch hier, das Votum, das der Feldherr beim Auszug in den Krieg darbrachte [1]. Ein Votum gilt als ein Versprechen gegen die Gottheit, in einem bestimmten Falle ihr irgendeine Leistung darzubieten [2]; der anfängliche Sinn aber war eine Weihung, *votum* ist das Geweihte. Bringt der Konsul also das Votum, einer Gottheit die Kriegsbeute zu widmen, so weiht er ihr das feindliche Volk und Land, soweit es durch den Krieg in seine Gewalt kommt. Denken wir uns zunächst einmal die Weihung dem Mars dargebracht — es waren neben ihm in alter Zeit noch Lua und Minerva oder Nerio [3], — so haben wir Zauberspruch und Zauberhandlung im Kult desselben Gottes. Ursprünglich werden beide gleichzeitig stattgefunden haben; der Spruch aber trennte sich später von der Handlung, er wurde feierlich im Tempel eines Gottes vorgetragen, und vor allem des Gottes, der die Stadt regierte, des Juppiter vom Kapitol. Der Glaube an die magische Wirkung verschwand, als der Zauber in Rom allgemein seine Kraft verlor; er wurde zum Gelübde, dessen Einhaltung letzten Grundes bei dem Menschen stand, wenn auch der Gott durch Plagen seinen Willen durchsetzen konnte. Die Beute wurde ursprünglich ihrer Gefährlichkeit wegen beseitigt; später erschien dasjenige von ihr, was zum Zwecke der Beseitigung in den Tempel gebracht wurde, als Geschenk für den Gott, was verbrannt wurde, als Ehrung; von den feindlichen Gefangenen wurden wenigstens die wertvollsten getötet, nicht als Opfer, denn das ist nirgends berichtet und hätte in oder bei einem Tempel geschehen müssen [4]. Der alte Sinn der

---

[1] Laqueur aaO. 223. [2] Wissowa, Rel. u. Kult. 381 ff.

[3] Wissowa, Rel. u. Kult. S. 148, 2; 208; 230.

[4] Josephus, b. J. VII 5, 6: *Ἦν γὰρ παλαιὸν πάτριον περιμένειν, μέχρις ἂν τὸν τοῦ στρατηγοῦ τῶν πολεμίων θάνατον ἀπαγγείλῃ τις.* Dies geschah

Handlung ist wohl vergessen, aber sie selbst hat sich lange gehalten.

2

Vergraben gefangener Feinde

Das Schicksal ging seinen Gang, ohne sich um die Wünsche der römischen Zauberpriester zu kümmern, und der Lanzenzauber mußte oft fehlschlagen. So traute man ihm nicht immer und suchte, ohne seine gänzliche Abschaffung zu riskieren, nach neuen Zaubermitteln, die dem Feinde schaden könnten. Dies entspricht einem Gesetz, das sich in der Religionsgeschichte immer wiederholt.

Man fand ein Mittel, zu dem es allerdings einiger Menschenleben bedurfte. Davon sind folgende Spuren noch sichtbar geblieben.

Im Jahre 226 v. Chr. — so berichten uns die Geschichtsschreiber[1] — erhielten die Römer das Orakel, daß Gallier und Griechen ihre Hauptstadt einnehmen würden. Göttersprüche mußten so oder so zur Wahrheit werden. Um Schlimmeres zu verhüten, erfüllten daher die Römer selbst die Prophezeiung, indem sie je einen Mann und ein Weib aus dem Gallier- und

---

also nicht auf dem Kapitol. — Beseler aaO. 352, 1 hält die Tötung der Kriegsgefangenen für den Rest eines Menschenopfers.

[1] Cassius Dio fg. 47 Boissevain (I p. 183 = Zonaras VIII 19): *Λογίου δέ ποτε τοῖς Ῥωμαίοις ἐλθόντος καὶ Ἕλληνας καὶ Γαλάτας τὸ ἄστυ καταλήψεσθαι, Γαλάται δύο καὶ Ἕλληνες ἕτεροι ἔκ τε τοῦ ἄρρενος καὶ τοῦ θήλεος γένους ζῶντες ἐν τῇ ἀγορᾷ κατωρύγησαν, ἵν' οὕτως ἐπιτελὲς τὸ πεπρωμένον γενέσθαι δοκῇ, καί τι κατέχειν τῆς πόλεως κατωρυγμένοι νομίζωνται.* Schol. Lykophron 602: *Ἀλλὰ Ῥωμαῖοι τοῦτο ἐποίησαν Ἑλληνικὸν καὶ Γαλατικὸν ἀνδρόγυνον κρύψαντες ἐν μέσῃ τῇ ἀγορᾷ, ἐκ χρησμοῦ τινος δειματωθέντες λέγοντος Ἕλληνα καὶ Γαλάτην καταλήψεσθαι τὸ ἄστυ.* Plutarch, Marc. 3: *Τότε τοῦ πολέμου συμπεσόντος ἠναγκάσθησαν εἴξαι λογίοις τισὶν ἐκ τῶν Σιβυλλείων* [codd. *καὶ*] *δύο μὲν Ἕλληνας, ἄνδρα καὶ γυναῖκα, δύο δὲ Γαλάτας ὁμοίως ἐν τῇ καλουμένῃ βοῶν ἀγορᾷ κατορύξαι ζῶντας, οἷς ἔτι καὶ νῦν ἐν τῷ Νοεμβρίῳ μηνὶ δρῶσιν Ἕλλησι καὶ Γαλάταις ἀπορρήτους καὶ ἀθεάτους ἱερουργίας.* Orosius IV 13, 3: *Tertio deinceps anno miseram civitatem sacrilegis sacrificiis male potentes funestavere pontifices; namque decemviri consuetudinem priscae superstitionis egressi Gallum virum et Gallam feminam cum muliere simul Graeca in foro boario vivos defoderunt.*

dem Griechenvolk auf dem Rindermarkt an einer Stelle, die mit Steinen umfriedigt war, eingruben; sie meinten, sie könnten auf diese Weise ungefährlich Griechen und Gallier ein Stück von Rom in Besitz nehmen lassen.

Einige Zeit später, im Jahre 216, wurden auf Grund der sibyllinischen Bücher zur Sühne eines Prodigiums — eine Vestalin hatte ihr Keuschheitsgelübde gebrochen — an derselben Stelle wiederum ein Gallier und eine Gallierin vergraben[1].

Noch Plinius[2] und Plutarch[3] wollen diese Zeremonien erlebt haben, und Minucius Felix[4] erwähnt sie zuletzt. Die Angaben dieser Schriftsteller widersprechen zum Teil den vorhergehenden. Plinius erzählt, daß der Brauch an einem Griechen und an einer Griechin vollzogen wurde oder an Angehörigen des Volkes, mit dem die Römer gerade Krieg führten; dazu habe der Magister XV virum ein Gebet gesprochen. Plutarch kennt die Sitte als eine alljährliche, die im Monat November insgeheim ausgeübt würde.

Unsere antiken Gewährsmänner motivieren, soweit sie

---

[1] Livius XXII 57, 4: *Hoc nefas* (sc. *stuprum virginis Vestalis) cum inter tot, ut fit, clades in prodigium versum esset, decemviri libros adire iussi sunt, et Qu. Fabius Pictor Delphos ad oraculum missus est sciscitatum, quibus precibus suppliciisque deos possent placare et quaenam futura finis tantis cladibus esset. Interim ex fatalibus libris sacrificia aliquot extraordinaria facta, inter quae Gallus et Galla, Graecus et Graeca in foro Boario sub terram vivi demissi sunt in locum saxo consaeptum, iam ante hostiis humanis, minime Romano sacro, imbutum.* Plutarch, Quaest. Roman. LXXXIII 283 F: *Αὐτοὶ δ' οὐ πολλοῖς ἔτεσιν ἔμπροσθεν δύο μὲν ἄνδρας, δύο δὲ γυναῖκας ἐν τῇ βοῶν ἀγορᾷ λεγομένῃ τοὺς μὲν Ἕλληνας, τοὺς δὲ Γαλάτας ζῶντας κατώρυξαν . . . αὐτοὶ δὲ προσταχθέντες ἐκ τῶν Σιβυλλείων ἔπραξαν . . . τῆς δὲ πράξεως* (sc. daß einige Vestalinnen sich schwer vergangen hätten) *δεινῆς φανείσης, ἔδοξεν ἀνερέσθαι τὰ Σιβύλλεια τοὺς ἱερεῖς, εὑρεθῆναι δέ φασιν χρησμοὺς ταῦτά τε προδηλοῦντας ὡς ἐπὶ κακῷ γεννησόμενα καὶ προστάττοντας ἀλλοκότοις τισὶ δαίμοσι καὶ ξένοις ἀποτροπῆς ἕνεκα τοῦ ἐπιόντος προέσθαι δύο μὲν Ἕλληνας, δύο δὲ Γαλάτας ζῶντας αὐτόθι κατορυγέντας.*

[2] Plinius, hist. nat. 28, 12: *Boario vero in foro Graecum Graecamque defossos aut aliarum gentium cum quibus tum res esset, etiam nostra aetas vidit. cuius sacri precationem, qua solet praeire XV virum collegii magister, si quis legat, profecto vim carminum fateatur, ea omnia adprobantibus DCCCXXX annorum eventibus.*

[3] Marcellus 3 s. o. S. 148 Anm. 1.

[4] Minucius Felix, Oct. 30, 4: *Ritus fuit . . . Romanis Graecum et Graecam, Gallum et Gallam in sacrificiis viventes obruere.*

überhaupt nach einem Grunde fragen, den Ritus verschieden; sie lassen ihn entweder zur Abwendung eines gefährlichen Orakels neu erdacht sein (so im Jahre 226) oder sehen in ihm das Sühnemittel für ein schweres Prodigium (so im Jahre 216). Die neueren Erklärer[1] haben sich meistens der letzteren Ansicht angeschlossen, jedoch mit der Erweiterung, daß dies Menschenopfer allgemein und nicht nur bei der Veranlassung des Jahres 216 als Sühnopfer galt; einige[2] leiten es aus dem griechischen Sündenbockopfer ab.

Für diese letzte Auffassung scheint in der Tat mancherlei zu sprechen: die Leitung der Zeremonie durch den Magister XV virum, den Beamten, der den nicht einheimischen Gottesdienst beaufsichtigte; die Zweizahl der getöteten Menschen, die in den athenischen *φαρμακοί* ihre Parallele findet; endlich die Benutzung von Landfremden oder Landesfeinden, die dem geringwertigen Menschenmaterial bei dem griechischen Sündenbockopfer ähnelt. Aber gerade von diesem Punkt aus führt ein neuer Weg zur Deutung. Plinius spricht ausdrücklich von Landesfeinden; „Griechen" und „Gallier" bedeutet nichts anderes: Griechen, da wenigstens das synonyme Wort „Argeer" in der Orakelsprache der gewöhnliche Ausdruck für Feinde war[3]; Gallier, weil von ihnen im Jahre 226 wirkliche Gefahr drohte, eine Gefahr, die bald darauf akut wurde und in der Schlacht bei Sentinum nachdrückliche Abwehr fand. Sollten nun ausgesucht die Angehörigen bekämpfter Völker als Sündenböcke gedient haben? Sollten sie eigens zu diesem Zwecke nach Rom gebracht sein, entgegen der sonstigen Praxis der Religionsübung, alles bequemer zu machen? Da liegt doch die Annahme viel näher, daß man so den Feinden unmittelbar Schaden zufügen wollte. Und das Mittel dazu kann nur der Zauber gewesen sein.

---

[1] Th. Mommsen, Röm. Strafrecht 904.

[2] Höfer, Roschers Myth. Lex. III 2, 2277; Wissowa, Abhandlungen zur röm. Rel.- u. Stadtgeschichte 1904, 227; Rel. u. Kult. 60, 421. — Die von mir vertretene Ansicht findet sich auch in dem kürzlich erschienenen Artikel *Human Sacrifice* (*Roman*) von Wünsch in *Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics.*

[3] Wilamowitz bei Mommsen, Röm. Staatsrecht III 123, 6.

Gleich den beiden attischen *φαρμακοί* vertreten die beiden getöteten Landesfeinde bei den Römern ein Volk, aber nicht das römische, das etwa entsühnt werden sollte, sondern ihr eigenes, gegen das ein Zauber ausgeübt wird. Sie vertreten die Gesamtheit ihrer Landsleute, Männer wie Frauen, da sie verschiedenen Geschlechtes sind. Pars pro toto: ein Mensch kann durch einen magischen Einfluß auf eines seiner Glieder, eine leblose Sache durch Einfluß auf einen ihrer Teile bezaubert werden[1]; soll ein Volk geschädigt werden, so kann der Zauber gegen einzelne seiner Angehörigen gerichtet werden. Denn im internationalen Verkehr der primitiven Zeit gilt ein Volk stets als Einheit. Was mit den beiden vergrabenen Feinden geschieht, muß also deren ganzer Stamm erleiden[2]. Aber was geschieht mit ihnen? Unsere Quellen nennen nur wenige Tatsachen, doch genug, um den Sinn der Handlung zu erschließen: das Gebet des Magister XV virum, das Vergraben, den Schauplatz auf dem Rindermarkt innerhalb einer Steinumfriedigung. Von der letzteren gehen wir aus. Abgesperrt wird in älterer Zeit — außer dem Privateigentum, von dem wir hier ohne weiteres absehen können — nur der Besitz der Götter[3]. Denn sein Betreten kann gefährlich sein, nicht

[1] S. oben S. 85ff.

[2] Ich möchte hier zwei Parallelen aus der hebräischen und der germanischen Religion anführen, die auf demselben Gedanken beruhen. Es wurden einmal fünf gefangene Könige der feindlichen Kanaaniter vor Josua geführt; auf dessen Geheiß setzten die israelitischen Hauptleute den Gefangenen den Fuß auf den Nacken, und Josua sprach: So wird Jahve mit allen euren Feinden verfahren; dann ließ er sie töten, an Pfähle hängen und schließlich ihre Leichen in eine Höhle legen. Josua 10, 16ff. — Handelte es sich wirklich nur darum, dem Volk in sinnfälliger Weise seine Siege zu verkünden? Oder wenn dies später der Zweck war, wollte man nicht ursprünglich einen Zauber in der Art des oben geschilderten ausüben? Eine Zeit, in der Jerichos Mauern durch die Lade Gottes fielen und Josua seinen Speer gegen Ai ausstreckte (s. oben S. 144), in der Moses Arme, zum Himmel erhoben, den Sieg erzwangen (Exodus 17, 8ff.), konnte sich dieses Mittels bedienen. — Ähnlich ist es, wenn die Germanen einen aus ihrer Mitte mit einem Manne aus dem feindlichen Volk kämpfen ließen und daraus auf den Ausgang des Krieges schlossen (Weinhold aaO. 557); was später Orakel war, galt einst als Zauber. — Entsprechende Bräuche finden sich auch sonst.

[3] Vgl. hierzu W. Link *De vocis 'sanctus' usu pagano*, Diss. Königsberg 1910, 21ff.

weniger als der Anblick des Gottes selbst, es kann den Menschen, der nicht geweiht ist, tabu machen. Dieser Fall wird vorliegen, wenn man, wie hier, seine Feinde dahin schickt. Dazu stimmen außerordentlich gut die archäologischen Funde: auf dem forum boarium sind zahlreiche Vasen ausgegraben, deren Inhalt nach verschiedenen Indizien den unterirdischen Göttern geweiht gewesen zu sein scheint [1]. Die weiteren Schlußfolgerungen sind nun leicht zu ziehen: Die Gefangenen wurden den Unterirdischen durch Vergraben geweiht und mit ihnen ihr Volk, und man glaubte, daß die Dämonen dann ihr Werk tun würden. Die Zauberformel, die dazu gehörte und die später zum Gebet wurde, sprach der Priester.

Wir können von hier aus Verständnis für einen Brauch gewinnen, der seit langem die Altertumswissenschaft beschäftigt hat, den Brückensturz der Argeer. Alljährlich am 27. Mai wurden 27 Strohpuppen vom Pons sublicius in den Tiber gestoßen, diese Strohpuppen wurden Argeer genannt. Der Zeremonie wohnten der Pontifex maximus und die höchsten Behörden bei [2].

---

[1] *Bulletino dell' Instituto archeol.* 1879, 76 ff.; O. Richter, Topographie der Stadt Rom², 1901, (J. v. Müllers Handbuch III 3) 187. — Übrigens erzählte man von einem Platz Doliola (s. Richter aaO.), der vielleicht auf dem Rindermarkt lag, daß dort menschliche Gebeine oder irgend etwas anderes vergraben sei; fast möchte man dabei an unsere vergrabenen Landesfeinde denken.

[2] Varro, d. l. l. VII 44: '*libaque fictores Argeos et tutulatos*'. (Enn. Ann. 121 V.²) *liba, quod libandi causa fiunt. fictores dicti a fingendis libis. Argei ab Argis; Argei fiunt e scirpeis, simulacra hominum XXVII; ea quotannis de ponte sublicio a sacerdotibus publice deici solent in Tiberim. tutulati dicti hi, qui in sacris in capitibus habere solent ut metam.* Ovid, Fast. V 621: *Tum quoque priscorum virgo simulacra virorum | mittere roboreo scirpea ponte solet. | corpora post decies senos qui credidit annos | missa neci, sceleris crimine damnat avos. | fama vetus: tunc cum Saturnia terra vocata est, | talia fatidici dicta fuere Iovis: | falcifero libata seni duo corpora gentis | mittite, quae Tuscis excipiantur aquis. | donec in haec venit Tirynthius arva, quotannis | tristia Leucadio sacra peracta modo; | illum stramineos in aquam misisse Quirites: | Herculis exemplo corpora falsa iaci. | pars putat, ut ferrent iuvenes suffragia soli, | pontibus infirmos praecipitasse senes. | Thybri, doce verum.* — 653 (Arkader kamen nach Italien): *Saepe tamen patriae dulci tanguntur amore | atque aliquis moriens hoc breve mandat opus: | „mittite me in Tiberim, Tiberinis vectus ut undis | litus ad*

Schon die Alten haben sich mit Erklärungsversuchen[1] abgegeben. Eine gewisse Einigkeit herrschte in der Ansicht, daß einstmals wirkliche Menschen hinabgestürzt wurden; umsomehr gingen die Meinungen aber in allem Übrigen auseinander. War die Handlung eine profane oder eine sakrale? Waren es (Argiver-) Griechen, die herabgestürzt wurden, oder hatte man den Namen Argeer anders zu deuten? Wenn es Griechen waren, wurden sie von ihren Landsleuten oder von den Einheimischen ins Wasser geworfen? War es ein Sühnopfer? Die Antworten lassen sich im wesentlichen in folgende Gruppen scheiden. 1. Die Strohpuppen vertreten die Leichen von Griechen, die gerne in ihrer Heimat bestattet werden möchten Diese Legende, die zuerst aus sullanischer Zeit überliefert ist, begegnet uns in mehreren Variationen. 2. In alter Zeit wurden die eingewanderten Argiver von den feindseligen Ureinwohnern Latiums ins Wasser geworfen. 3. Es liegt ein Überbleibsel jener Zeremonie vor, die noch im Sprichwort: *sexagenarios de ponte* anklingt. In frühester Zeit sollten nämlich die kampfunfähigen Greise so beseitigt worden sein. 4. Der Brauch vertritt ein Menschenopfer. Auch hier ist eine Anzahl Variationen überliefert.

Inachium pulvis inanis eam". | *displicet heredi mandati cura sepulchri:* | *mortuus Ausonia conditur hospes humo,* | *scirpea pro domino Tiberi iactatur imago,* | *ut repetat Graecas per freta longa domos.* — Macrobius, Saturn. I 11, 47: *Epicadus* (Zeitgenosse Sullas) *refert Herculem occiso Geryone cum victor per Italiam armenta duxisset, ponte, qui nunc sublicius dicitur, ad tempus instructo hominum simulacra pro numero sociorum, quos casus peregrinationis amiserat, in fluvium demisisse, ut aqua secunda in mare advecta pro corporibus defunctorum veluti patriis sedibus redderentur et inde usum talia simulacra fingendi inter sacra mansisse.* (48) *Sed mihi huius rei illa origo verior aestimatur, quam paulo ante memini rettulisse: Pelasgos, postquam felicior interpretatio capita non viventium, sed fictilia et φωτὸς aestimationem non solum hominem, sed etiam lumen significare docuisset, coepisse Saturno cereos potius accendere et in sacellum Ditis arae Saturni cohaerens oscilla quaedam pro suis capitibus ferre.* — Vgl. ferner Dionys. Hal., ant. I 38, 3; Plutarch, Quaest. Rom. 32 und 86; Festus p. 450 Lindsay; Paulus p. 14; Lactant., Inst. I 21, 6.

[1] Wissowa, Abhandlungen zur röm. Rel.- u. Stadtgesch. 1904, 217; Pauly-Wissowa u. d. W. Argeer, sowie Rel. u. Kult 420. Vgl. neuerdings Wünsch in *Hastings Encyclopaedia* aaO.

Die modernen Erklärungsversuche sind nicht weniger bunt, aber noch viel zahlreicher. Wir können auf ihre Aufzählung um so eher verzichten, da sie in einer Untersuchung von Wissowa eingehend dargelegt sind, und gehen daher gleich zu eigener Deutung über.

Argeer sind Landesfeinde, wie schon längst erkannt ist[1], nichts anderes also als jene „Gallier" und „Griechen" (oben S. 148ff.); die Annahme liegt nahe, daß sie demselben Zweck dienten. Kleine Unterschiede sind freilich vorhanden. Zunächst wurden nicht Menschen getötet, sondern Puppen, die den Namen „Argeer" führten, ins Wasser geworfen. Daß diese wirklich Menschen vertreten, ist jedoch unzweifelhaft. Es bleibt nur noch die Frage, ob einmal die Menschen selbst versenkt worden sind, oder ob man sich von Anfang an mit Puppen begnügt hat. Die letztere Möglichkeit wird wahrscheinlich, wenn man bedenkt, daß Bilder in der Magie der ältesten Zeit eine sehr große Rolle spielten und lebende Landesfeinde oft nur schwer zu beschaffen waren. — Was bedeutet aber das Versenken ins Wasser? Es muß denselben Sinn haben, wie das Vergraben in die Erde. Tatsache ist nun, daß nach dem Glauben der Römer[2] (wie auch vieler anderer Völker) das Wasser von Dämonen bewohnt war, deren Wesensart uns freilich nicht ganz bekannt ist; denn hier haben die griechischen Religionsvorstellungen sich allzudicht über die römischen gelagert. Wieder gibt uns die vergleichende Religionswissenschaft Auskunft: Dämonen des Meeres und größerer Seen oder Flüsse gelten begreiflicher Weise als Menschenräuber; Beispiele finden sich im Aberglauben unseres Volkes noch recht häufig[3]. Das dürfte einst auch von Vater Tiber gegolten haben. Die Dämonen, die im Hauptflusse Latiums hausten, wurden also aufgefordert, sich die Feinde des römischen Volkes zu holen.

3

Die Devotion im Krieg

Wenn trotz aller Zaubermittel der Krieg ungünstig zu enden, eine Schlacht verloren zu gehen drohte, wußte man

[1] S. o. S. 150. [2] Wissowa, Rel. u. Kult 219.
[3] S. u. a. E. Mogk aaO. 617.

noch einen neuen Weg, um den endgültigen Sieg zu ertrotzen. Allerdings bedurfte es dazu der Aufopferung eines Volksgenossen.

An den Namen der Decier ist für alle Zeit die Geschichte geknüpft, wie sie, um den römischen Legionen zum Siege zu verhelfen, sich den Unterirdischen weihten und dann im Kampfe den Heldentod suchten und fanden. Man bezeichnete ihre Tat mit dem Ausdruck Devotion, d. h. Herabwünschen (Verfluchen).

Die Geschichte von der Devotion des älteren P. Decius Mus [1] beginnt mit einer novellistischen Einkleidung. Schon früh

---

[1] Zugrunde liegt eine Erzählung, die wohl durch die jüngere Annalistik ihre Form erhalten hat und aus Cicero (de div. I 51, de fin. II 61, de nat. deor. II 10, sonst noch mehrere Stellen, an denen von beiden Deciern gesprochen wird, pro Sestio 48; Philipp. XI 13; XIII 27 u. a.), Liv. VIII 6, 9 ff. und 9, 1 ff. sowie Zonaras VII 26 = Cass. Dio fg. 30 Boissevain (I 88) erschlossen wird. — Livius berichtet, von allem Novellistischen abgesehen, folgendes: 6, 9: *Ibi in quiete utrique consuli eadem dicitur visa species viri maioris quam pro humano habito augustiorisque,* (10) *dicentis ex una acie imperatorem, ex altera exercitum deis Manibus matrique Terrae deberi. utrius exercitus imperator legiones hostium superque eas se devovisset, eius populi partisque victoriam fore . . .* 9, 4: *In hac trepidatione Decius consul M. Valerium magna voce inclamat: „deorum", inquit, „ope, M. Valeri, opus est; agedum, pontifex publicus populi Romani, praei verba, quibus me pro legionibus devoveam".* (5) *pontifex eum togam praetextam sumere iussit et velato capite* (so auch Cic., de divin. II 10) *manu subter togam ad mentum exserta, super telum subiectum pedibus stantem sic dicere* (Cic., de div. II 10 *verbis certis*): (6) *„Iane, Iuppiter, Mars pater, Quirine, Bellona, Lares, divi Novensiles, di Indigetes, divi, quorum est potestas nostrorum hostiumque, dique Manes,* (7) *vos precor, veneror, veniam peto oroque, uti populo Romano Quiritium vim victoriamque prosperetis hostesque populi Romani Quiritium terrore formidine morteque adficiatis.* (8) *Sicut verbis nuncupavi ita pro re publica* [*codd. Quiritium*], *exercitu, legionibus, auxiliis populi Romani Quiritium legiones auxiliaque hostium mecum deis Manibus Tellurique devoveo".* (9) *Haec ita precatus lictores ire ad T. Manlium iubet matureque collegae se devotum pro exercitu nuntiare. Ipse incinctus cinctu Gabino armatus in equum insilivit ac se in medios hostes inmisit conspectus ab utraque acie.* (10) *Aliquanto augustior humano visus, sicut caelo missus piaculum omnis deorum irae, qui pestem ab suis aversam in hostes ferret;* (11) *ita omnis terror pavorque cum illo latus signa primo Latinorum turbavit, deinde in totam penitus aciem pervasit.* (12) *Evidentissimum id fuit, quod quacumque equo invectus est, ibi haud secus*

ist dem Helden im Traum ein ruhmvolles Ende in der Schlacht verkündet. Wie er dann im Jahre 225 als Konsul das Heer gegen die abgefallenen Latiner führt, haben die beiden Feldherrn in derselben Nacht die gleiche Erscheinung, nach der der Sieg des römischen Volkes von der Devotion eines der Führer abhängig gemacht wird. Sie verabreden, daß der sich opfern soll, dessen Truppen in der zu erwartenden Schlacht zuerst weichen. Das Schicksal fordert den Tod des Decius; sowie er seinen Flügel zurückgehen sieht, legt er nach der Vorschrift des Pontifex maximus die Toga praetexta an, verhüllt sein Haupt, tritt auf eine Lanze und spricht, die Hand an das Kinn gelehnt, in umständlichen Formeln ein Gebet zu den Göttern: „Steht uns bei! Ich weihe mich für den Staat, das Heer, die Legionen und die Hilfstruppen des römischen Quiritenvolkes (die Aufzählung entspricht dem Stil der Zauberformel) und mit mir die Legionen und Hilfstruppen der Feinde den Manen und der Mutter Erde." Dies überlieferte Ritual ist sicher echt, ebenso wie die übrigen religiösen Bräuche und Formeln, die uns die römischen Geschichts-

quam pestifero sidere icti pavebant; ubi vero corruit obrutus telis, inde iam haud dubie consternatae cohortes Latinorum fugam ac vastitatem late fecerunt. — Mit diesem Bericht stimmen die Angaben des Florus (I 14, 3) und des Auctor de viris illustribus (26, 4) im wesentlichen überein. Andere Fassungen der Sage, die von der obigen abweichen, bieten Cassius Dio (= Zonaras VII 26): *Καὶ οἱ μὲν οὕτω φασὶν ἐφ' ἵππον ἀναπηδῆσαι αὐτὸν καὶ εἰσελάσαι πρὸς τοὺς πολεμίους καὶ ὑπ' ἐκείνων ἀποθανεῖν, οἱ δὲ ὑπὸ συστρατιώτου πολιτικοῦ σφαγῆναι*, und Plutarch, an vitiositas 3: *καὶ μὴν τὸ πῦρ σου Δέκιος ὁ Ῥωμαίων στρατηγὸς προέλαβεν, ὅτε τῶν στρατοπέδων ἐν μέσῳ πυρὰν νήσας τῷ Κρόνῳ κατ' εὐχὴν αὐτὸς ἑαυτὸν ἐκαλλιέρησεν ὑπὲρ τῆς ἡγεμονίας.* — Die Todesart des D. wurde also verschieden überliefert: die Notiz des Plutarch ist sicher Fabelei nach irgendeinem orientalischen Muster; die des Cass. Dio könnte wahr sein, zumal Dio die Annalistik unabhängig von Livius benutzt (E. Schwartz, Pauly-Wissowa III 2, 1692). Livius weiß, daß der devovierte Feldherr, der nicht im Kampfe fiel, nachher getötet wurde (s. unten S. 158); vielleicht hat man bei der Unsicherheit der Überlieferung dem Decius diese Todesart, die ja vorkommen konnte, zugeschrieben. — Plutarch, Parall. min. 18, läßt die Devotion in einem Albanerkrieg stattfinden: *Πούβλιος Δέκιος Ῥωμαῖος πρὸς Ἀλβανοὺς πολεμῶν ὄναρ εἶδεν, ἐὰν ἀποθάνῃ, Ῥώμην προσποιήσειν Ῥωμαίοις.* — Material und Literaturangaben s. bei Münzer, Pauly-Wissowa IV 2, 2281 ff.

schreiber anführen. Dann wird noch mit mancherlei Ausschmückungen der Tod des Decius erzählt: wohin er auf seinem Pferde ritt, überall sanken die Feinde vor ihm nieder; er selbst aber fiel, von Wurfgeschossen überhäuft, vom Pferde.

Im Jahre 295 wiederholte sich nach der Überlieferung [1]

[1] Die Devotion des jüngeren Decius wird zuerst erwähnt von Duris von Samos bei Tzetzes zu Lykophron, Al. 1378: *Γράφει* (wie die Tat des Kodros) *τοιοῦτόν τι Δοῦρις, Διόδωρος καὶ Δίων, ὅτι Σαμνητῶν, Τυρρηνῶν καὶ ἑτέρων ἐθνῶν πολεμούντων Ῥωμαίοις ὁ Δέκιος ὕπατος Ῥώμης συστρατηγὸς ὢν Τουρκουάτου* (Verwechselung mit dem Amtsgenossen Torquatus des älteren Decius) *οὕτως ἀπέδωκεν ἑαυτὸν εἰς σφαγὴν καὶ ἀνῃρέθησαν τῶν ἐναντίων ρ΄ χιλιάδες αὐθημερόν* (FHG II 479). — (Über die Glaubwürdigkeit der Angabe, daß schon Duris die Devotion erwähne, s. Münzer, Pauly-Wissowa IV 2, 2284. Polybios scheint nichts davon zu wissen). Etwas später hat dann L. Accius den Stoff in einer Praetexta behandelt: *Decius sive Aeneadae* (Fragmente Ribbeck, Tr. frgm.[3] 326/8, Rekonstruktion Ribbeck, Geschichte der römischen Dichtung I[2] 194). Dann finden sich zahlreiche Zitate bei Cicero (s. Münzer aaO.). Darstellung des Vorgangs bei Livius X 27, 10: *Adversus Samnites Qu. Fabius primam ac tertiam legionem pro dextro cornu, adversus Gallos pro sinistro Decius quintam et sextam instruxit.* 28, 10: *Ita victorem equitatum velut lymphaticus pavor dissipat; sternit inde ruentes equos virosque improvida fuga.* (11) *Turbata hinc etiam signa legionum, multique impetu equorum ac vehiculorum raptorum per agmen obtriti antesignani et insecuta, simul territos hostes vidit, Gallica acies nullum spatium respirandi recipiendique se dedit.* (12) *Vociferari Decius, quo fugerent, quamve in fuga spem haberent; obsistere cedentibus ac revocare fusos; deinde, ut nulla vi perculsos sustinere poterat, patrem P. Decium nomine compellans, „Quid ultra moror", inquit, „familiare fatum?* (13) *Datum hoc nostro generi est, ut luendis periculis publicis piacula simus. Iam ego mecum hostium legiones mactandas Telluri ac dis Manibus dabo."* (14) *Haec locutus M. Livium pontificem, quem descendens in aciem digredi vetuerat ab se, praeire iussit verba, quibus se legionesque hostium pro exercitu populi Romani Quiritium devoveret.* (15) *Devotus inde eadem precatione eodemque habitu, quo pater P. Decius ad Veserim bello Latino se iusserat devoveri.* (16) *Cum secundum sollemnes precationes adiecisset, prae se agere sese formidinem ac fugam caedemque ac cruorem caelestium inferorumque iras,* (17) *contacturum funebribus diris signa, tela, arma, hostium, locumque eundem suae pestis ac Gallorum ac Samnitium fore, — haec exsecratus in se hostesque, qua confertissimam cernebat Gallorum aciem, concitat equum inferensque se ipse infestis telis est interfectus.* — Die Devotion wird in der späteren Literatur noch öfter erwähnt als ein hervorragendes Beispiel der Virtus Romana; seit Ciceros Zeit war sie bei Rednern und Philosophen besonders beliebt; s. Münzer aaO.

die Devotion, indem der Sohn des oben genannten Decius, ebenfalls ein Qu. Decius Mus, sich in der Schlacht gegen die Kelten bei Sentinum in der gleichen Weise den Unterirdischen weihte. Abermals war der Erfolg der gewünschte.

Als wäre diese Art des Heldentodes in der Familie der Decier erblich, war auch der Sohn des zweiten Decius im Kriege gegen Pyrrhus bereit, sich zu devovieren. Doch verbot Pyrrhus schon vor der Schlacht, einen Römer, der die leicht erkennbare Tracht der Devovierten zeige, zu töten [1].

Das religionsgeschichtliche Material, das in diesen Erzählungen liegt, wird noch durch einige Angaben des Livius ergänzt: Der Feldherr konnte statt seiner eignen Person einen beliebigen römischen Bürger devovieren; wenn dieser nicht im Kampfe fiel, so mußte eine wenigstens sieben Fuß hohe Figur an einer Stelle, die daraufhin nicht von römischen Magistraten betreten werden durfte, vergraben und ein Sühnopfer gebracht werden. Ein devovierter Feldherr aber, der am Leben blieb, war unrein und unfähig zur Bekleidung eines öffentlichen Amtes und zu gottesdienstlichen Verrichtungen, nur dem Vulcan oder einem anderen Gott durfte er seine Waffen weihen. Fiel die bei der Zeremonie benutzte Lanze in die Gewalt der Feinde, so mußten dem Mars Suovetaurilien geopfert werden [2].

Daß in kriegerischer Bedrängnis tatsächlich Devotionen vorgenommen wurden, so lange man noch am alten Götterglauben festhielt, wird wohl niemand bezweifeln. Fraglich

---

[1] Münzer aaO. Sp. 2285.

[2] Liv. VIII 10, 11: *Illud adiciendum videtur licere consuli dictatori et praetori, cum legiones hostium devoveat, non utique se, sed quem velit ex legione Romana scripta civem devovere. Si is homo, qui devotus est, moritur, probe factum videri; ni moritur, tum signum septem pedes altum aut maius in terram defodi et piaculum hostiam caedi: ubi illud signum defossum erit, eo magistratum Romanum escendere fas non esse.* (13) *Sin autem sese devovere volet, sicuti Decius devovit, ni moritur, neque suum neque publicum divinum pure faciet, sive hostia sive quo alio volet. qui sese devoverit, Vulcano arma sive cui alii divo vovere volet, ius est*; (14) *telo, super quod stans consul precatus est, hostem potiri fas non est; si potiatur, Marti suovetaurilibus piaculum fieri.* (11) *haec . . . haud ab re duxi verbis quoque ipsis, ut tradita nuncupataque sunt, referre.*

kann es höchstens sein, ob die Erzählungen, die sich an den Namen der Decier knüpfen, der Wirklichkeit entsprechen. Daß die religiösen Verhältnisse in den Jahren 340 und 225 einer solchen Zeremonie angemessen waren, erscheint als sicher. Bedenken erregt dagegen die Tatsache, daß die Berichte der Devotionen gerade von Vater, Sohn und Enkel erzählt werden und daß sie bei den beiden ersten ziemlich gleich lauten; man möchte annehmen, daß die Familienüberlieferung unsicher war und in der Verlegenheit zweien ihrer Ahnen den berühmten Opfertod zuschrieb; oder wir müßten der Tradition innerhalb der vornehmen Familie eine solche Rolle zuschreiben, daß Vater und Sohn die gleiche Mannestat ausführten. Am besten ist jedenfalls die Devotion des Sohnes bezeugt[1]. Der Bericht von der geplanten Aufopferung des Enkels klingt vielleicht etwas an das eine Scipionenelogium an: „wenn du nicht so früh gestorben wärest, hättest du sicher dasselbe geleistet, wie deine Ahnen“[2]. Er hat aber eine ganz gute Überlieferung, die möglicherweise vom Standpunke des Pyrrhus ausging, für sich.

Bereits aus früherer Zeit kennen die Annalisten[3] eine Devotion. Nach der Schlacht an der Allia war alles in die Fremde geflohen, nur die Priester und die älteren curulischen Beamten blieben zurück und gaben sich den eindringenden Barbaren zur Tötung preis. Sie hatten, so erzählt man, sich vorher den Göttern devoviert.

Nun der religiöse Sinn der Handlung! Livius deutet eine Erklärung an, indem er von Schuld und Sühne spricht[4]. Wahrscheinlich ist ebenso wie bei den Argeern erst in späterer Zeit, als die ursprüngliche Absicht vergessen war, diese

---

[1] Münzer aaO. Sp. 2281. [2] CIL I² 10, 380; VI 1288.

[3] Liv. V 41, 2: *Qui eorum curules gesserant magistratus, ut in fortunae pristinae honorumque ac virtutis insignibus morerentur, quae augustissima vestis est tensas ducentibus triumphantibusve, ea vestiti medio aedium ebureis sellis sedere.* (3) *Sunt qui M. Folio pontifice maximo praefante carmen devovisse eos se pro patria Quiritibusque Romanis tradant.* — Plutarch, Camillus 21; Zonaras VII 27 (aus Cassius Dio); Florus I 13, 9; Ampelius, lib. mem. 20.

[4] S. S. 155 Anm. (§ 10) u. 157 Anm. (§ 13).

Deutung aufgekommen; von den Neueren haben Hartung[1] und L. Deubner[2] eine selbständige Erklärung versucht.

Auszugehen ist von einer genauen Interpretation der einzelnen Bestandteile des Zeremoniells.

Mit der Toga praetexta bekleidet, die Hand an das Kinn gelehnt, das Haupt verhüllt, betritt der zu devovierende Feldherr die heilige Lanze und spricht ein Gebet, in dem er sich und die Feinde den Unterirdischen weiht. Wieder steht neben der Zauberformel, die hier bereits zum Gebet entwickelt ist, die Zauberhandlung, neben dem Aussprechen der Todesweihe ein Akt, der sie beinahe mechanisch hervorruft. Die Lanze war, so hat Deubner klar erkannt, dem Mars heilig, dem verderblichen Gott, dem man auch sonst die Feinde des römischen Namens weihte, sie war sein Fetisch[3]. Wer, ohne Priester zu sein, sie berührte, war dem Mars heilig, d. h. *sacer*, tabu; denn die Kraft des Gottes übertrug sich durch Berührung. Dabei wurde die priesterliche Tracht angelegt. Der Devovierte war also fast ganz eingehüllt, sei es, um jede von außen kommende Störung durch Menschen oder Dämonen zu vermeiden, sei es, weil der Anblick eines Menschen im Augenblick der Vereinigung mit Gott wie der des Gottes selbst gefährlich war. Mit der Hand wurde das Kinn berührt: in den früheren Zeiten, als das Gesicht noch nicht rasiert wurde, wohl der Bart, der gleich dem Haupthaar im primitiven Kult als Sitz der Seele eine Rolle spielte.

Ein Mann, der so dem Mars heilig geworden war, bedeutete eine Gefahr für die Umwelt. Nichts lag nun näher als daß man die Feinde veranlaßte, sich an ihm zu vergreifen und so selbst tabu zu werden. Gerade zu diesem Zweck stürzte sich der Devovierte in das dichteste Schlachtgetümmel, wie es uns Livius schildert. Nun war die Gottheit gezwungen, sich die Feinde zu eigen zu machen und damit den Römern den Sieg zu verleihen.

Etwas Ähnliches weiß Livius von den Fidenaten zu be-

---

[1] J. A. Hartung, Die Religion der Römer 1836, I 70.
[2] Deubner, Arch. für Rel.-Wiss. VIII Beiheft S. 66 ff.
[3] S. o S. 114. Deubner aaO. 74 ff.

richten [1]. Im Krieg der Römer gegen diese stürzten plötzlich aus der belagerten Stadt die Priester mit brennenden Fackeln und Schlangen wie eine Schar Furien auf die Römer, die dadurch in argen Schrecken gerieten. Das war doch sicher kein Schauspiel, schreckhafte Naturen in Verwirrung zu bringen, schon deshalb nicht, weil Priester die Handelnden waren; gerade dieser Umstand spricht für eine religiöse Bedeutung. Fackeln und Schlangen gehören zum Kostüm der Unterweltsgötter, der Erinyen, wie wir sie in etruskischen Wandgemälden finden [2]; die Priester stellten also unterirdische Dämonen dar, ja diese wohnten in ihnen, wie häufig ein Mensch [3] für den Gott selbst gehalten wird. Wenn nun diese Priester auf die Feinde stürzten, so sollten die kämpfenden Gegner in Berührung und Konflikt mit den Unterirdischen gebracht werden. Das entspricht dem römischen Brauch der Devotion.

---

[1] Liv. VII 17, 2: *Falisci Tarquiniensesque alterum consulem prima pugna fuderunt.* (3) *Inde terror maximus fuit, quod sacerdotes facibus ardentibus anguibusque praelatis incessu furiali militem Romanum insueta turbaverunt specie.* Florus I 6, 7: *Fidenae, quia pares non erant ferro, ad terrorem movendum facibus armatae et discoloribus serpentium in modum vittis furiali more processerant; sed habitus ille furialis eversionis omen fuit* (über die Abweichungen von Livius s. Weißenborn zu Livius VII 17). Ähnlich Livius IV 33, 2; Frontin, Strateg. II 4, 19; Tac., Ann. XIV 30: *Stabat pro litore diversa acies* (sc. *Britannorum*), *densa armis virisque, intercursantibus feminis; in modum Furiarum veste furiali, crinibus deiectis faces praeferebant.* Die Sitte war also auch bei den Kelten bekannt; cf. Müller-Deecke, Die Etrusker II 109; Hartung aaO. — Vgl. noch L. Weniger *Feralis exercitus*, Arch. für Rel.-Wiss. IX 1906, 61ff.

[2] Die etruskischen Unterweltsdämonen werden zwar meistens geflügelt dargestellt, sind aber im übrigen durch aufgelöste Haare und durch Schlangen charakterisiert: ein Sarkophag von Vulci zeigt z. B. neben einem (gestorbenen) Ehepaar, das auf einem Wagen sitzt, eine schwebende Gestalt mit Flügeln, die in jeder Hand eine Schlange hält (*Monumenti antichi* VIII *tav.* XIX c). In einer Grabkammer von Corneto erscheint der Dämon Tuculcha, der Theseus und Peirithoos erschreckt, mit Flügeln, wildem Haar und Schlangen, deren zwei aus seinem Haar hervorgehen, während eine andere sich um seinen linken Arm windet, *Mon. ant.* IX *tav.* XV 5; cf. J. Martha *L'art étrusque* 1889, 357 u. 394; Herbig in *Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics*, s. v. *Etruscan Religion* § 25. 26.

[3] S. oben S. 54 und S. 57.

Der Zweck der Devotion wurde ohne Rücksicht auf die Person des Geweihten erreicht. Livius erwähnt ausdrücklich, daß der Feldherr einen beliebigen römischen Bürger devovieren konnte. Nur konnte die Zeremonie, wenn sie Erfolg haben sollte, zum Tode führen, und der Feldherr, der persönlich am Sieg besonders interessiert war, mutete oft das Opfer keinem anderen zu, sondern nahm es selbst auf sich. In dem Falle freilich, daß der Geweihte am Leben blieb, wurde zwischen dem Konsul und dem gewöhnlichen Bürger ein Unterschied gemacht. Der Feldherr war sein Leben lang unrein und vom Kulte der Götter ausgeschlossen; er durfte daher auch kein Amt bekleiden, da er hierbei zu den Göttern hätte in Beziehung treten müssen. Nur seine Waffen durfte er dem Vulkan oder einem anderen Gott weihen, d. h. verbrennen oder im Tempel aufhängen; sie wurden genau so behandelt wie die der verfluchten Feinde[1]. Für den gemeinen Soldaten hingegen, der lebend aus dem Kampfe zurückkehrte, mußte zunächst eine mindestens 7 Fuß hohe Figur vergraben werden, die den Devovierten selbst vertrat; was eigentlich mit dem Menschen hätte geschehen müssen, geschah mit seinem Bild — die alte Methode, unangenehme magische Eigenschaften fortzuschaffen[2]. Die Stätte, wo der tabuierte Gegenstand vergraben war, blieb tabu. Das Gefühl dafür stumpfte sich freilich allmählich ab, und nur noch den Magistraten, die gottesdienstliche Handlungen verrichten mußten, war es verboten, die Stelle zu betreten. Aber ein einziges Sühnemittel genügte noch nicht, um den Verunreinigten wieder zu einem ungefährlichen Mitglied der Gesellschaft zu machen: es mußte noch ein besonderes, wohl tierisches Sühnopfer dargebracht werden; auch durch dieses wurde die magische Unreinheit auf mechanischem Wege beseitigt. Wer einmal verflucht ist, bleibt es solange, bis der Fluch durch einen angemessenen Ritus wieder von ihm genommen worden ist. Diese Zeremonien sind also die konsequente Fortsetzung des Devotionsaktes und

[1] S. oben S. 145.

[2] Also gleich dem Sündenbockopfer. Magische Eigenschaften lassen sich am besten auf Dinge von gleicher Art und gleichem Aussehen übertragen. Vgl. oben S. 23 und S. 36.

müssen darum alt sein. Ob man früher den Menschen selbst und nicht eine Puppe vergraben hat, läßt sich nicht entscheiden, zumal die Mittel, durch die man ein unbequemes Verlangen der Götter umging, im allgemeinen schon in frühe Zeiten zurückzureichen scheinen. Warum der Feldherr, der in gleicher Weise unrein geworden war, anders behandelt wurde, als der Soldat, ist nicht klar. Wenn das Tabu, das auf dem Heere und also besonders auf seinem Feldherrn lag, bei der Heimkehr durch allgemeine Mittel beseitigt wurde [1], so konnte das schon als eine genügende Entsühnung auch für ihn gelten. Freilich getraute man sich nicht, ihm späterhin ein Staatsamt zu geben.

Der Zweck der Devotion wurde durch ein Gebet ausgedrückt. Ursprünglich mag die Zauberformel gelautet haben; „Ich weihe mich durch das Betreten der Lanze dem Mars." Später als Mars, zum Beschützer Roms geworden, seine finsteren Züge verloren hatte, weihte man sich nicht mehr ihm, sondern den Unterirdischen (di Manes) und der Mutter Erde. Aus der magischen Beschwörung wurde, der religionsgeschichtlichen Entwickelung entsprechend, allmählich eine Bitte, die die Gewährung in das Belieben des Gottes stellte, und gleichzeitig wurde neben der eigenen Weihung auch die der Feinde, der Endzweck des Ritus, mit in das Gebet aufgenommen. Nur der vorgeschriebene Wortlaut des Gebetes, das durch die geringste Verletzung seines Textes unwirksam gemacht worden wäre, erinnert noch an den alten Zauberspruch [2].

Mit dieser Auffassung nähern wir uns am meisten der von Hartung vertretenen, daß der Devovierte in die Zahl der Unterirdischen aufgenommen wird und als solcher sich die Gegner holt. Deubner, dem wir uns in einigen Punkten angeschlossen haben [3], schlägt eine rein magische Erklärung vor: der Feldherr verbindet die Feinde mit sich selbst; was

[1] S. unten S. 164.

[2] Trotz ihrer scheinbaren Altertümlichkeit dürfen also solche Formeln des römischen Kultus nicht in die früheste Zeit zurückverlegt werden.

[3] Deubner hat Beifall gefunden bei Wissowa, Rel. u. Kult. d. Röm.[2] 384, 1. Widerspruch bei O. Gruppe, Bursians Jahresber. CXXXVII 328. Vgl. neuerdings R. Wünsch *Human Sacrifice* (*Roman*) aaO.

mit ihm geschieht, muß auch mit den Feinden geschehen, und wird er selbst getötet, so müssen ihm alle Feinde folgen; die Götter haben es demnach in Gewalt, während der Schlacht das Opfer anzunehmen oder nicht. Das widerspricht aber allem, was wir von magischer Fernwirkung wissen; will man auf einen fremden Menschen einen Zauber ausüben, so muß man irgend etwas von ihm in seiner Gewalt haben oder zum wenigsten solchen Besitz fingieren. Davon finden wir im ganzen Brauche keine Spur; vielmehr läßt sich das Zeremoniell so deuten, daß durch einen ersten Akt der Römer sich selbst tabu machte und durch einen zweiten die Feinde.

4

Der Kriegszauber in der römischen Religion

Der Kriegszauber ist mit der römischen Religion fest verzahnt. Auch Abwehrriten hat er hervorgerufen; mußte man doch damit rechnen, daß die Feinde dieselben Mittel anwandten wie die Römer. Deshalb reinigte man, um ein etwaiges Tabu zu beseitigen und eine Infektion der Zurückgebliebenen zu vermeiden, die Truppen bei der Rückkehr aus dem Krieg. Der Gang durch ein Tor beim Triumphzug scheint diesem Zweck gedient zu haben[1].

Von Interesse wäre es, etwas Bestimmtes über die Herkunft der bisher behandelten Kriegsbräuche zu erfahren. Sind sie rein römisch-italisch, sind sie griechisch oder etruskisch? Sie stehen zum Teil in Zusammenhang mit etruskischen Sitten, wie z. B. die Tötung der Kriegsgefangenen an den

---

[1] v. Domaszewski, Arch. für Rel.-Wiss. XII 1909, 67 ff. = Abhandlungen zur römischen Religion 1909, 217 ff. Doch braucht nicht jeder zeremonielle Gang durch ein Tor als Reinigungsmittel angesehen zu werden. Der bekannte Akt des *sub iugum mittere* z. B. könnte sehr wohl so gedeutet werden, daß die Besiegten innerhalb des Lanzenrahmens von der Kraft des Lanzengottes bestrahlt werden, damit tabu und dem Tode preisgegeben werden. Die ursprüngliche Absicht, die Feinde macht- und wehrlos zu machen, ist bei den Geschichtsschreibern, nach deren Ansicht man auf diese Weise ehrlos wurde, verloren gegangen.

aus Etrurien stammenden[1] Triumphzug geknüpft ist; die Devotion der Decier hat eine Parallele im etruskischen Tarquinii, wie auch bei den Kelten[2]. Die Weihung von Menschen an Unterweltsgottheiten steht den aus Griechenland importierten[3] Verwünschungen, die sich auf den „Defixionstafeln" finden, recht nahe. Solche Parallelen aber lassen auf die Herkunft eines Brauches keine sicheren Schlüsse zu. Wohin würde man in diesem Falle kommen, wollte man die Tötung gefangener Feinde bei Israeliten, Germanen und Kelten zur Beantwortung nutzbar machen? Diese und andere Ähnlichkeiten lassen sich aus den bei allen Völkern gleichen „Elementargedanken" leicht ableiten[4].

Die Blütezeit dieser Bräuche, die noch ein gar naives religiöses Denken voraussetzen, fällt in eine vorliterarische Periode; es sind die letzten Ausläufer, die uns überliefert sind. In ihrer Zeit, im 3. Jahrhundert, als die bedenkliche Lage des Staates noch einmal auf die alten Bräuche zurückgreifen ließ, veränderte sich unter dem Einfluß der neuen Religionsvorstellungen die Auffassung von ihnen. Sie verloren größtenteils ihre magische Bedeutung und wurden eingefügt in das System von Schuld und Sühne, das damals auf religiösem Gebiet zur Herrschaft gelangte. So faßt denn auch die Überlieferung des Altertums sie auf.

Es lag in der Natur der Sache, daß solche Bräuche zunächst nur bei gegebenen Fällen vollzogen wurden. Später wurden sie nach einem Gesetz, für das die Religionsgeschichte genug Beispiele bietet, nur periodisch ausgeübt. In dieser Form haben sie sich bis in die Kaiserzeit gehalten. Doch mögen sie damals, wie Wissowa[5] meint, nur noch angedeutet worden sein.

---

[1] Wissowa, Rel. u. Kult. 452, 6. [2] S. oben S. 161 Anm. 1.

[3] R. Wünsch, Antike Fluchtafeln[2] 1912, Einleitung 3.

[4] Die Herleitung des Argeerbrauches macht besondere Schwierigkeiten: einerseits weist die Anordnung des Festes durch die Sibyllinischen Bücher auf Import aus der Fremde hin, andererseits macht die Anwesenheit der Pontifices, der Vestalinnen und der Flaminica römischen Ursprung wahrscheinlich. Vgl. L. Deubner, Arch. für Rel.-Wiss. XIV 1911, 306.

[5] Wissowa, Rel. u. Kult. 421, 5.

5

Sonstige Menschenopfer im Krieg

Cassius Dio berichtet[1]: Cäsars Truppen hatten in Rom gemeutert und konnten nicht beruhigt werden. Da eilte der Feldherr selbst herbei, überlieferte einen von ihnen mit eigener Hand dem Henker und ließ zwei andere von den Pontifices und dem Marspriester auf dem Marsfeld schlachten; die Köpfe der beiden Opfer wurden auf der Regia aufgesteckt.

Das war nicht nur eine exemplarische Strafe, ihre Form wenigstens war eine sakrale. Darauf weist schon die Mitwirkung der Priester hin. Tatsächlich herrschte in Rom die Sitte, einmal im Jahre ein Haupt auf einem öffentlichen Gebäude, eben der Regia, aufzupflanzen, freilich für gewöhnlich nicht das eines Menschen, sondern das eines Pferdes, des „Oktoberrosses“[2]. Mit Recht hat deshalb Wissowa[3] kombiniert, daß die Hinrichtung der beiden Meuterer sich auch im übrigen im Zeremoniell des Opfers des Oktoberrosses vollzog. Cassius selbst ist die Handlung unverständlich, und er fügt hinzu, er wisse keinen Grund für das Opfer anzugeben, denn weder die Sibylle habe es verlangt noch irgend ein anderes Orakel. Es muß also durch die augenblicklichen Verhältnisse veranlaßt sein. Die Truppen hatten bei der Meuterei vielleicht ein Verbrechen

[1] 43, 24, 3: *Καὶ οὐ πρότερόν γε ἐπαύσαντο ταραττόμενοι, πρὶν τὸν Καίσαρα ἄφνω τε αὐτοῖς ἐπελθεῖν καὶ κρατήσαντά τινα αὐτοχειρίᾳ πρὸς τιμωρίαν παραδοῦναι.* (4) *οὗτος μὲν οὖν διὰ ταῦτα ἐδικαιώθη, ἄλλοι δὲ δύο ἄνδρες ἐν τρόπῳ τινὶ ἱερουργίας ἐσφάγησαν. Καὶ τὸ μὲν αἴτιον οὐκ ἔχω εἰπεῖν (οὔτε γὰρ ἡ Σίβυλλα ἔχρησεν, οὔτ' ἄλλο τι τοιοῦτο λόγιον ἐγένετο)· ἐν δ' οὖν τῷ Ἀρείῳ πεδίῳ πρός τε τῶν ποντιφίκων καὶ πρὸς τοῦ ἱερεὼς τοῦ Ἄρεως ἐτύθησαν, καὶ αἵ γε κεφαλαὶ αὐτῶν πρὸς τὸ βασίλειον ἀνετέθησαν.*

[2] Wissowa, Rel. u. Kult. 144f. Beim Rennen der Pferde hat sich gezeigt, welches infolge seiner hervorragenden Schnelligkeit dem Mars besonders lieb ist, in welchem der Gott selbst wohnen kann. Wenn das Blut des geopferten Tieres auf den Altar der Regia gespritzt wurde, so wurde der Gott damit magisch mit seiner Stadt verbunden. Denselben Zweck hatte das Aufstecken des Hauptes: wie die menschliche Seele nach dem Tode an den Leichnam gebunden ist, so mußte auch der Gott in der Nähe der Überreste des ihm geheiligten Tieres weilen. — Später galt der Brauch als Sühnopfer.

[3] Wissowa, Rel. u. Kult. 421, 2.

begangen, durch das die Majestät des Kriegsgottes verletzt war. Dann mußte Mars im nächsten Feldzug das Gesicht von ihnen wenden, wenn er nicht durch ein außerordentliches Sühnopfer vorher wieder gnädig gestimmt worden war. Diese Situation nutzte der Feldherr aus. Er betonte das Unrecht, das seine Truppen nicht nur gegen ihn, sondern vor allem gegen die Götter begangen hatten, indem er zwei von ihnen als Sühnopfer fallen ließ. Damit glaubte er zukünftigen Unruhen vorzubeugen.

Noch aus der Zeit Diokletians wird ein Menschenopfer im römischen Heer berichtet. Nach der Legende vom Tod des heiligen Dasius bestimmten die Soldaten in Durosturum alljährlich am Kronosfest einen aus ihren Reihen durch das Los zum „König", der, bekleidet mit den Zeichen seiner Würde, alles tun durfte, was ihm beliebte, doch nach Verlauf von 30 Tagen geopfert wurde. Der Heilige aber, der sich zu diesem heidnischen Spiel nicht hergeben wollte, zog es vor, freiwillig zu sterben, bevor man ihn als „König" einsetzte[1].

Man erinnert sich sofort des römischen Saturnalienkönigs, dem in gleicher Weise alles erlaubt war, dem aber das schreckliche Ende erspart blieb[2]. Neuere Gelehrte haben auf ein persisches Fest, *Σάκαια* genannt, hingewiesen, bei dem der König nach einer Zeit absoluter Willkür ebenfalls dem Tode verfallen war[3]. Tatsache ist ja, daß ein Mensch, der

[1] Acta S. Dasii 3 Analecta Bolland. XVI 1897, 5ff.: *Τῶν ἀθεμίτων ἱεροσύλων βασιλευόντων Μαξιμιανοῦ καὶ Διοκλητιανοῦ ἦν ἐν τοῖς καιροῖς ἐκείνοις συνήθεια τοιαύτη ἐν τοῖς τάγμασι τῶν στρατιωτῶν, ὥστε καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν τοῦ Κρόνου τὴν ἐπίσημον ἑορτὴν ἐκτελέσαι . . . ἐπεὶ οὖν ἕκαστος ὥσπερ εὐκταῖον ἱεροσυλίαν ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ ἐποίει — ᾧτινι γὰρ ὁ τόπος ἐλάγχανεν, κομιζόμενος βασιλικὸν ἔνδυμα προιὼν κατὰ τὴν αὐτοῦ τοῦ Κρόνου ὁμοιότητα εἶτ' οὖν ἰδέαν δημοσίως ἐπὶ παντὸς τοῦ δήμου μετὰ ἀναιδοῦς καὶ ἀνεπαισχύντου ἀξίας, ἐπεμβαίνων μετὰ πλήθους στρατιωτῶν ἔχων ἄδειαν συγκεχωρημένην ἐπὶ ἡμέρας τριάκοντα ἔπραττεν ἀθεμίτους καὶ αἰσχρὰς ἐπιθυμίας καὶ ἐνετρύφα διαβολικαῖς ἡδοναῖς . . . . τότε αὐτὸς ὁ τὸ βασιλικὸν ἐπιφερόμενον σχῆμα ἐπιτελέσας τὰ κατὰ συνήθειαν ἄσεμνα καὶ ἄθεσμα παίγνια, παραχρῆμα τοῖς ἀνωνύμοις καὶ μυσαροῖς εἰδώλοις προσεκόμιζεν ἑαυτὸν σπονδὴν ἀναιρούμενος ὑπὸ μαχαίρας.* [2] Wissowa, Rel. u. Kult. 207.

[3] Dio v. Prusa IV 67, Bd. I 67 ed. Arnim *λαβόντες . . . τῶν δεσμωτῶν ἕνα τῶν ἐπὶ θανάτῳ καθίζουσιν εἰς τὸν θρόνον τὸν τοῦ βασιλέως καὶ τὴν ἐσθῆτα διδόασιν αὐτῷ τὴν βασιλικὴν καὶ προστάττειν ἐῶσιν καὶ πίνειν καὶ τρυφᾶν*

einen Gott vertritt, wie der Gott selbst sich über die Schranken des gewöhnlichen Rechts hinwegsetzen kann, daß man wenigstens mit ihm schmaust und zecht, wofür er dann aber meistens sterben muß[1]. Wenn der römische Saturnalienkönig wirklich den Gott Saturnus verkörperte und doch mit dem Leben davon kam, so wird es ursprünglich sicher eine Zeremonie gegeben haben, durch die ihm die göttliche Eigenschaft wieder abgenommen wurde. Im höchsten Grade fraglich muß es aber sein, ob in der Zeit Diokletians im römischen Heer selbst aus einem religiösen Grunde ein Soldat von seinen Kameraden getötet werden konnte. Es kommt hinzu, daß die Märtyrerakten durchaus keine in allen Einzelheiten zuverlässige Quelle bilden. Die Geschichte scheint mehr einen pädagogischen Zweck zu haben, nämlich den, darzulegen, wie ein christlicher Soldat sich in einem solchen Falle verhalten müsse.

Kapitel II

Andere altrömische Menschenopfer

1

Das Ver sacrum

Die Menschenopfer im Krieg, so wichtig sie auch für die offizielle Religion des römischen Staates waren, standen nicht vereinzelt da. Auch die Aufopferung der eignen Kinder unter gewissen Umständen sowie die Menschenopfer im Totenkult gehörten zum Bestand der römischen Religion.

καὶ ταῖς παλλακαῖς χρῆσθαι τὰς ἡμέρας ἐκείνας ταῖς βασιλέως, καὶ οὐδεὶς οὐδὲν αὐτὸν κωλύει ποιεῖν ὧν βούλεται. μετὰ δὲ ταῦτα ἀποδύσαντες καὶ μαστιγώσαντες ἐκρέμασαν. — Literatur über dies Thema, das durch die Frage, ob Christus vielleicht als Saturnalienkönig gedacht ist, besonderes Interesse erregt, s. bei Wissowa, Rel. u. Kult. 207 A. 9.

[1] Vgl. oben S. 54, 57 und 161, wo Priester und Beamte in der Rolle des Gottes auftreten.

Allgemein italisch war das Ver sacrum, d. h. die Sitte[1], bei schwerem nationalen Unglück alle Geburten eines Frühlings den Göttern, in erster Linie dem Apollon und Mars, auch dem Juppiter, zu weihen; die menschlichen ließ man dann heranwachsen und trieb sie im Jünglingsalter als *sacri* (ἱεροί) über die Grenze; die tierischen aber wurden sofort geopfert oder geweiht[2]. Einmal, im Laufe des zweiten punischen Krieges (217 vor Chr. gelobt, 195 vollzogen, 194 wegen eines Fehlers bei der Ausführung wiederholt) kam der Brauch auch in Rom vor, doch wurden hier nur die Tiere geopfert[3].

---

[1] Der Brauch wird vor allem bezeugt durch eine Anzahl von Sagen, die natürlich nicht alle zusammen leere Erfindungen sein können. Er ist geknüpft an die Besiedlung Latiums (Festus p. 424 Lindsay; Dionys. Halikarn. I 16 u. II 1; vielleicht auch Servius Verg. Aen. VII 197), Samniums (Strabo V 250 C) und Messanas (ein sonst unbekannter Alfius bei Festus 150 L.). Antiquarisches Material geben Sisenna bei Nonius 840 Lindsay: *Ver sacrum quidam dictum putant, ut plerumque vitabile et exsecrandum. Sed Sisenna religiosum dicit Hist. lib. IIII. quondam Sabini feruntur vovisse, si res communis melioribus locis constitisset, se ver sacrum facturos*, und Festus bei Paulus Diaconus 379 Lindsay: *Ver sacrum vovendi mos fuit Italis. Magnis enim periculis adducti vovebant, quaecunque proximo vere nata essent, apud se animalia immolaturos. Sed cum crudele videretur pueros ac puellas innocentes interficere, perductos in adultam aetatem velabant atque ita extra fines suos exigebant.*

[2] Strabo aaO.: *Εὔξαντο καθάπερ τῶν Ἑλλήνων τινές, τὰ γενόμενα τῷ ἔτει τούτῳ καθιερῶσαι, νικήσαντες δὲ τῶν γενομένων τὰ μὲν κατέθυσαν, τὰ δὲ καθιέρωσαν· ἀπορίας δὲ γεννηθείσης εἶπέ τις, ὡς ἐχρῆν καθιερῶσαι καὶ τὰ τέκνα.*

[3] Livius XXII 10, 2. Vgl. XXXIII 34, 1 und XXXIV 44, 6. Über die sakralrechtliche Seite dieser Zeremonie vgl. Wissowa, Rel. u. Kult. 403, 6, ferner F. Hasenmüller, Rhein. Mus. XIX 402 ff. — Auch die Gründung Roms scheint anfangs als Folge eines ver sacrum gedacht zu sein. Nach der Überlieferung, die in dieser Form Rom eigentlich zur Unehre gereicht, waren die ersten Bewohner Roms entflohene Verbrecher (Livius I 9, 5), d. h. *sacri*; auch die Gründer selbst waren als Söhne einer Vestalin, die durch den Bruch des Keuschheitsgelübdes unrein geworden war, als *sacri* anzusehen. *Sacri* sind auch die Geweihten des *Ver sacrum*, und ich vermute, daß ursprünglich die Bewohner Roms in dem letzteren Sinne als *sacri*, d. h. als Geweihte Gottes galten, Rom also wie andere italische Gemeinde seine Anfänge auf ein *Ver sacrum* zurückführte. Es paßt dazu, daß man eine Mutterstadt von Rom kannte, Alba Longa — eine Tatsache, die sehr viel besser zu der Ableitung der Römer von einem *Ver sacrum*

Soweit man nicht mit echtestem Rationalismus hierin ein Mittel gegen Landnot sah[1], hat man fast allgemein das Ver sacrum als Rest eines Menschenopfers gedeutet in der Art, daß bevor die steigende Kultur Milderungen mit sich brachte, nicht nur die Tiere, sondern auch die eben geborenen Kinder geopfert seien[2].

Diese Annahme liegt außerordentlich nahe; aber sie nimmt den Begriff Menschenopfer ohne weiteres hin, vor allem, ohne den für uns unumgänglichen Versuch, diesen Brauch auf irgendwelche Vorstellungen magischer oder anderer Art zurückzuführen. Die Aufopferung sämtlicher Geburten bei Mensch und Tier infolge eines nationalen Unglücks ist uns bisher noch nicht begegnet, und wir tun deshalb am besten, uns den Brauch in seinen Einzelheiten genauer anzusehen.

Opferung, d. h. Verbrennung auf dem Altar und Vertreibung gehen neben einander her. Ist das nicht wieder das alte Verhältnis, das uns schon so oft begegnet ist, und das am besten seine Erklärung darin findet, daß es sich um die Beseitigung eines Tabus handelt? Auch daß die geweihten Jünglinge und Jungfrauen verhüllten Hauptes über die Grenze gebracht wurden — eine Äußerlichkeit, die nicht unwichtig ist —, lehrt uns, daß sie tabu, d. h. besonders heilig oder besonders unheilig waren[3]. Aber es erheben sich zunächst einige Einwände dagegen. Wenn die Geburten des einen Frühlings alle in dem Grade tabu waren, daß sie fortgejagt werden mußten, — warum konnten sie dann bis zum Heranwachsen in der Heimat, die durch sie gefährdet wurde, bleiben? Mußte man nicht vielmehr sich so schnell wie möglich ihrer zu

---

(das dann von Alba Longa ausgegangen wäre) als zu ihrer Abstammung von aus allen Gegenden zusammengelaufenen Verbrechern stimmt. Übrigens hat Uhland in seinem schönen Gedicht, dessen (jedenfalls nicht antike) Quelle mir nicht bekannt geworden ist, tatsächlich die Gründung Roms so erzählt.

[1] Dionys. Halik. I 16 und II 1.

[2] Verrius Flaccus bei Paulus Diaconus 519 L. und wohl Alfius bei Festus 159 L. Dazu die meisten neueren z. B. Schwegler, Röm. Gesch. I 241.

[3] Vgl. J. Harrison *Prolegomena to the Study of Greek Religion*[2] 522; dazu W. Warde Fowler *The religious Experience of Roman People* 196.

entledigen suchen? Wirklich hat man dies bei den Tieren getan — ein Beweis, daß man es für notwendig hielt; und man wird es, wenn man die Idee der Zeremonie konsequent durchführen wollte, auch bei den Menschen getan haben. Doch Italiker waren keine fanatischen Semiten, die es fertig bringen konnten, ohne Trauer ihre Kinder sterben zu sehen. Der Brauch muß deshalb schon früh milder aufgefaßt sein, und die Austreibung der Kinder muß mit irgendwelcher Motivierung, die so oder so dem Zauber doch genüge zu tun schien, aufgeschoben worden sein. Es war zunächst noch keine allgemeine Menschenliebe, die diese Milderung bewirkte, sondern die von der Natur selbst gegebene Zuneigung zu den eigenen Kindern. Dies Tabu nun wurde bei einem schweren nationalen Unglück, wie unsere Quellen berichten, über die Geburten des Frühlings, menschliche wie tierische, gelegt.

Doch der Brauch entwickelte sich weiter. Er konnte sich ebenso wenig wie die andern der Idee des Geschenkopfers, die so viele andern Riten mit sich riß, entziehen. Und was einstmals ohne Hülfe überirdischer Mächte vollzogen werden konnte, wurde nun in den sonstigen Apparat des Gottesdienstes einbezogen. Die Beseitigung der Tiere durch Verbrennen konnte leicht zum Opfer werden, möglicherweise war sie schon von Anfang an eine Gabe an die Götter — eine Gabe in dem uns freilich schon bekannten Sinn, daß man einen gefährlichen Gegenstand, um nicht von ihm noch Schaden erleiden zu müssen, einem Gott schenkte[1]. Und auch die Austreibung konnte durch die Annahme als Opfer aufgefaßt werden, daß dem Gotte das Verfügungsrecht über die geweihte Sache eingeräumt wurde. Wissowa hält die so erreichte Form der Zeremonie für die ursprüngliche und führt als Beweis dafür an, daß die Weihung an die Götter auch sonst als Ausstoßung vollzogen wurde[2]. Doch haben wir darzulegen versucht, wie

[1] S. oben S. 30f., S. 35 Anm. 1.

[2] Rel. u. Kult. d. Römer 420. Er führt dazu die Stelle Sueton, Caesar 81 an: *Equorum greges, quos in traiciendo Rubicone flumine consecrarat ac vagos sine custode dimiserat.* Tabuierte Tiere läßt man hier also frei laufen. Überhaupt kam in Rom, z. B. auch im Strafrecht, immer mehr die Sitte auf, den unreinen Menschen aus der Gesellschaft auszustoßen (Momm-

durch sorgfältige Erwägung aller Einzelheiten sich der Brauch in die primitivsten Zeiten zurückführen läßt.

Aber welche Götter dachte man sich als Empfänger des Ver sacrum? In den Sagen sind es Apollon und Mars, in dem einzigen historischen Falle der uns überliefert ist, Juppiter. Weshalb gerade diese einer solchen Ehrung teilhaftig wurden, ist nicht schwer zu sagen. Das Ver sacrum wurde bei großem Unglück zur Sühnung vollzogen — folglich ließ man es dem Apollon geweiht sein, dem Sühngott, eine Tatsache, die jedenfalls dem ursprünglichen Brauche nicht entsprechen kann, da Apollon importiert war. Mars aber, der als Schützer so mancher latinischen Stadt galt, mußte natürlich der Gott sein, dem einst die Vorfahren seiner Stadt geweiht waren. Das römische Opfer galt dem Juppiter als dem Hauptgott Roms.

Doch noch eine letzte Entwicklungsstufe hatte das Ver sacrum. Die Humanitätsprinzipien, die uns schon vorher in ihm begegnet sind, nahmen im Laufe der Zeit noch immer zu, und so kam es, daß entgegen dem ursprünglichen Zweck der Handlung im Jahre 217 in Rom auch die Ausstoßung der menschlichen Geburten unterblieb — sie wäre ja auch das Unklügste gewesen, was die Römer in jenen Zeiten, die vor allem Menschen forderten, hätten tun können.

2

Menschenopfer im Totenkult

Das Zwölftafelgesetz verbot den Frauen, im Totenkult sich die Wangen zu zerkratzen [1], und beweist dadurch mit Sicherheit, daß eine solche Sitte bestand. Ihre Bedeutung ist uns bereits klar geworden: dem Toten wurden auf diese einfache Weise die Seelen der Überlebenden zur Unterhaltung und zum Dienst in der Unterwelt gewidmet [2].

sen, Römisches Strafrecht, Bindings Handbuch I 4, 1899, 941 ff.). Aber das ist noch kein Beweis dafür, daß nicht tabuierte Menschen auch getötet werden konnten und daß dies früher nicht tatsächlich geschah. — Vgl. R. Wünsch in *Hastings Encyclopaedia* aaO.

[1] Cicero, de legibus II 59: *Mulieres genas ne radunto.* Festus 338 L.

[2] S. oben S. 69 und S. 90f.

Es ist, wie wir ebenfalls schon gesehen haben, gewiß nicht nötig, in diesem Falle ein früheres Menschenopfer anzunehmen; aber ein solches ist auch nicht ausgeschlossen, und wenn wir in späterer Zeit Spuren eines solchen finden, so werden wir geneigt sein, auch schon für frühere Epochen diesen Brauch anzunehmen.

Freilich ist nicht besonders viel Gewicht darauf zu legen, daß Vergil[1] seinen Helden Aeneas bei der Bestattung des Julus selbst ein Menschenopfer vollziehen läßt. Sicherlich hat dem Dichter hier die uns schon bekannte Handlung des homerischen Achill zum Vorbild gedient. Und ebensosehr hat es ihn wohl beeinflußt, daß sein erlauchter Gönner, der Kaiser Augustus selbst, in seiner Jugend auf diese Weise die Manen eines Verstorbenen versöhnt hatte.

Denn von Octavian wird berichtet, daß er nach der Eroberung von Perusia 300 Ritter und Senatoren der eroberten Stadt an einem Altar, der zu Ehren seines Stiefvaters C. Julius Caesar errichtet war, habe opfern lassen[2]. Auch hier spielten gewiß mancherlei außerreligiöse Motive mit, ja sie waren wohl der Hauptgrund für das Opfer: vor allem Rache zu nehmen an der Stadt, die des großen Caesar Mörder verteidigt hatte. Aber die Form, in der sich der Rachedurst austobte, war eine religiöse, und da der Gedanke, dem Toten Menschenseelen mitzugeben, den Römern nicht fremd war, so mag man auch diese Art seiner Ausführung für echt römisch halten.

Wir erinnern uns in diesem Zusammenhang noch der Gladiatorenspiele, die von den Alten als Ersatz für Menschenopfer aufgefaßt wurden. Nach dem Tode des Iunius Brutus, berichtet Servius, war zur Bestattung desselben eine große Zahl Menschen gesandt, die dem Verstorbenen zu Ehren

---

[1] Aeneas XI 81: *Vinxerat et post terga manus, quos mitteret umbris | inferias, caeso sparsurus sanguine flammas, | indutosque iubet truncos hostilibus armis | ipsos fere duces inimicaque nomina figi.*

[2] Sueton, Octav. 15: *Perusia capta in plurimos animadvertit, orare veniam vel excusare se conantibus una voce occurrens, moriendum esse. Scribunt quidam trecentos ex dediticiis electos utriusque ordinis ad aram divo Iulio exstructam Idibus Martiis hostiarum more mactatos.* Seneca, de clementia I 11; Cassius Dio 48, 16.

getötet werden sollten[1]; doch der Enkel des Brutus ordnete an, daß sie untereinander kämpfen sollten. Falsch ist in dieser Notiz die Angabe, daß die Sitte der Gladiatorenspiele echt römisch sei: sie sind vielmehr aus Etrurien importiert[2]. Aber der Zusammenhang mit Menschenopfern ist bis zu einem gewissen Grade richtig erkannt worden, insofern als Gladiatorenspiele im letzten Grunde demselben Zweck dienten wie Menschenopfer. Auf das Blut, das dabei vergossen wurde, kam es an. Das sollte dem Toten zuteil werden, in derselben Art, wie sich die Frauen das Blut aus den Wangen kratzten, als ein Mittel, den Toten Seelen zuzusenden. Dabei darf die etwas sonderbare Form der Blutabzapfung nicht mehr auffallen; zeigt sich doch bei allen ähnlichen Bräuchen die Absicht, das Blut möglichst aus einer Stelle, die man wie zufällig verletzt hat, hervorquellen zu lassen[3]. Konnte man nun daraus in Sparta einen Wettkampf in der Ausdauer, die διαμαστίγωσις entwickeln, warum nicht in Italien Wettkämpfe, die zum Tode führen mußten? Doch wir haben noch ein anderes Zeugnis über die Bedeutung des Gladiatorenbluts: „Unter der Erde", sagt ein Kirchenvater, „war ein Kronos verborgen (bei Gladiatorenspielen), der mit durchbohrten Steinen gähnt, um mit dem Blute des Gefallenen befleckt zu werden"[4]. In Wirklichkeit ist es nicht Kronos, oder Saturn, der das Blut genießt. Wie sollte überhaupt dieser Gott dazu kommen, sich unter der Erde zu verkriechen? Unter der Erde hauste Consus[5]; aber Saturn wird sonst nicht mit diesem Gotte vermengt. Und unser Berichterstatter spricht auch nicht allgemein von Kronos, sondern von „einem" Kronos, d. h. von einem Gotte, der wie Kronos-Saturn Menschenblut begehrte. Saturn aber war be-

[1] Serv. Verg., Aen. III 67: *Ex Varrone: apud veteres etiam homines interficiebantur, sed mortuo Iunio Bruto, cum multae gentes ad eius funus captivos misissent, nepos illius eos, qui missi erant, inter se composuit et sic pugnaverunt. Et quod muneri missi erant, inde munus appellatum.*

[2] Müller-Deecke, Die Etrusker II 1877, 223.

[3] S. oben S. 100.

[4] Cyrill, c. Jul. IV 128 D Spanh.: *Ἐν ἀκμαῖς δὲ οὔσης ἔτι τῆς Ἑλληνικῆς δεισιδαιμονίας, ἄμιλλαι μονομαχίας ἐπετελοῦντο παρὰ Ῥωμαίοις κατὰ καιρούς· κέκρυπτο δέ τις ὑπὸ γῆν Κρόνος, λίθοις τετρημένοις ὑπὸ κεχηνώς, ἵνα τῷ τοῦ πεσόντος καταμιαίνοιτο λύθρῳ.*

[5] Wissowa, Rel. u. Kult. 201

kannt als Empfänger von Menschenopfern. Gemeint ist also ein blutgieriger Gott oder Dämon, der am Ort der Gladiatorenspiele haust und wenn diese letzteren am Grabe selbst stattfinden, niemand anders, als der Herr des Grabes.

3

Angebliche altrömische Menschenopfer

Noch manchen anderen Brauch haben die alten Gelehrten und ihre neueren Nachfolger als Ersatz eines Menschenopfers aufgefaßt. Wir behandeln hier noch die folgenden, trotzdem das Fragezeichen in ihnen eine sehr große Rolle spielen muß. An den Volcanalien, dem Feste des Feuergottes Volcanus, warf man lebende Fische statt menschlicher Seelen, wie man sagte, ins Feuer [1]. Eine sonderbare Auffassung! Wie konnten lebende Fische Menschenseelen vertreten? Die vergleichende Volkskunde gibt Auskunft: Fische sind Seelentiere, auch nach römischem Volksglauben [2]. So wurden also Seelen verbrannt, und damit die Seele nicht etwa den Körper vorher verlasse, wurden die Tiere lebendig ins Feuer geworfen [3]. Doch welchem Zweck die ganze Handlung diente, läßt sich nur schwer sagen, weil unser Material nicht ausreicht. Am wenigsten wahrscheinlich ist es wohl, daß Volcanus als Gefahr bringender Gott besonders versöhnt werden mußte [4]. Sind etwa dem verderblichen Gott Seelen dargebracht, die Seelen von Toten,

---

[1] Varro, de lingua latina VI 20: *Volcanalia a Volcano, quod ei tum feriae et quod eo die populus pro se in ignem animalia mittit.* Festus 274 L.: *Piscatori ludi vocantur qui quotannis mense Iunio trans Tiberim fieri solent a P. R. Urbano pro piscatoribus Tiberinis, quorum quaestus non in macellum pervenit, sed fere in aream Volcani, quod id genus pisciculorum vivorum datur ei deo pro animis humanis.*

[2] Vgl. I. Scheftelowitz, Arch. für Rel.-Wiss. XIV 1911, 367ff.; O. Waser, Arch. für Rel.-Wiss. XVI 1913, 356ff.

[3] S. oben S. 31.

[4] Wissowa, Rel. u. Kult. 229. Daß Volcanus gefährlich war, glaube ich mit Wissowa aaO. gegen A. v. Domaszewski, Abhandlungen zur römischen Religion 108f. und 172f.

damit er die lebenden verschone? Oder wollte man eine bestimmte Art von Seelen vernichten?[1]

Wenn der Hausherr in der Nacht vor der Feier der Compitalia soviel Spielbälle und Puppen in menschlicher Gestalt vor die Tür seines Hauses hängte, wie er Hausgenossen hatte, so glaubte er, dadurch sein Ingesinde ganz besonders gegen Gefahren zu feien. Religionskundigere Leute aber erzählten, daß einstmals wirklich Menschen statt der Puppen zu Ehren der Mania, der Mutter der Laren getötet und aufgehängt seien, so daß also auch dieser Ritus ein Ersatz für Menschenopfer wäre[2]. — Die Compitalien sind ein Fest der Laren, jener Dämonen, deren Wesen noch nicht aufgeklärt ist. Mania, die als Mutter der Laren bezeichnet wird, hat diese Eigenschaft, wie es scheint, erst durch wissenschaftliche Spekulation erhalten[3], so daß auch die Angabe von ihrer Verehrung durch die Menschenopfer keine Anhaltspunkte bietet. Man wird unseren Brauch natürlich verschieden auffassen, je nach der Vorstellung, die man vom Wesen dieser Dämonen hat. Hält man sie mit Wissowa und anderen für Totengeister, d. h. für Dämonen, die gerne lebende Menschen

---

[1] Eine andere Begründung, warum lebende Menschen ins Feuer geworfen wurden, gibt Preuß, Globus LXXXVI 1904, 119.

[2] Macrob., Sat. I 7, 34: *Ex responso Apollinis, quo praeceptum est, ut pro capitibus capitibus supplicaretur.* (35) *Idque aliquamdiu observatum, ut pro familiarium sospitate pueri mactarentur Maniae deae, matri Larum. Quod sacrificii genus Iunius Brutus consul pulso Tarquinio aliter constituit celebrandum. Nam capitibus alii et papaveris supplicari iussit, ut responso Apollinis satis fieret de nomine capitum, remoto scilicet scelere infaustae sacrificationis: factumque est, ut effigies Maniae suspensae singulorum foribus periculum si quod immineret familiis, expiarent.* — Paulus ex Festo 273 Lindsay: *Pilae et effigies viriles et muliebres ex lana Compitalibus suspendebantur in compitis, quod hunc diem festum esse deorum inferorum, quos vocant Lares, putarent, quibus tot pilae, quot capita servorum, tot effigies, quot essent liberi, ponebantur, ut vivis parcerent et essent his pilis et simulacris contenti.* Vgl. über die Compitalien und die Laren im allgemeinen Schrijnen *Musée Belge* 1897, 295 f.; E. Samter, Familienfeste 1901, 105 ff.; Wissowa, Arch. für Rel.-Wiss. VII 1904, 42 f.; Fowler, Arch. für Rel.-Wiss. IX 1906, 529 f.; W. Otto, Arch. f. lat. Lexikog. u. Gramm. XV 1906, 113 f.; Samter, Arch. für Rel.-Wiss. X 1907, 368 ff.

[3] Wissowa, Rel. u. Kult. 174 u. 240.

in die Unterwelt hinabziehen, so konnte die Sitte wohl aus der Absicht entstanden sein, ihnen zu entgehen. Man täuschte sie, indem man ihnen etwas gab, das sie für Menschen halten konnten, Puppen, und entfloh ihnen dabei selbst: also der Gedanke des Menschenopfers als Stellvertretung, der uns weiter unten beschäftigen wird, nur daß hier nicht wirkliche Menschen, sondern Puppen zum Ersatz dargeboten werden[1].

Puppen und zwar solche aus Ton, die man sich gegenseitig schenkte, spielen neben Lichtern auch am Saturnalienfest eine Rolle: Varro bezeichnet es als ursprüngliche Absicht, sie dem Dispater, einem Unterweltsgott griechischer Herkunft[2], zu widmen[3], was[4] wir zu übersetzen haben: sie wurden einem Totengott geschenkt. Möglicherweise war es auch hier wieder die Absicht, durch die Puppen dem Tode selbst zu entgehen.

Auch die Blitzsühne hat man für alte Menschenopfer in Anspruch genommen. Hier wurden den Göttern neben Mohnköpfen Fische und Menschenhaare dargeboten[5]. Die beiden letzteren sind wiederum Seelenträger, und die Mohnköpfe hatten eine ähnliche Bedeutung; sie sind Bild des Menschenkopfes, konnten also im Zauber dem Menschenkopfe gleichgesetzt werden. Warum wurden in diesem Falle Seelen an

---

[1] Es brauchen ja keine Nachbildungen der Hausbewohner selbst gewesen zu sein, so daß diese in die Macht der Dämonen gekommen wären.

[2] Wissowa, Rel. u. Kult. 309 ff.

[3] Macrobius, Sat. I 11, 48: *Pelasgos . . . coepisse Saturno cereos potius accendere et in sacellum Ditis arae Saturni cohaerens oscilla quaedam pro suis capitibus ferre.* (49) *Ex illo traditum, ut cerei Saturnalibus missitarentur et sigilla arte fictili fingerentur ac venalia pararentur, quae homines pro se atque suis piaculum pro Dite Saturno facerent.*

[4] Freilich von Wissowa, Rel. u. Kult. 310, 10 bestritten. Wissowa legt nur Gewicht auf das gegenseitige Beschenken.

[5] Ovid., Fast. III 333: „*Da certa piamina*", *dixit* (*sc. Numa*) „*fulminis . . .*" | „*Caede caput*", *dixit* (*sc. Iuppiter*). *cui rex* „*parebimus*", *inquit:* | „*caedenda est hortis eruta cepa meis*". | *addidit hic:* „*hominis*". „*Sumes*" *ait ille* „*capillos*" | *postulat hic animam; cui Numa* „*piscis*" *ait.* — S. auch Plutarch, Numa XV 14; Arnobius, adv. nationes V 1. — C. O. Thulin, Die etruskische Disziplin, Göteborg Högskolas Årsskrift XI 1905, 99 u. a. denken an ein altes Menschenopfer; anders Wissowa, Rel. u. Kult. 420. Vgl. auch R. Wünsch, Human Sacrifice aaO.

die Stelle gebracht, die vom Blitz getroffen und daher tabu war? Es wäre uns verständlich, wenn Blut dort ausgegossen würde, dem man ja reinigende und Unheil abwehrende Kraft zuschreibt. Doch wir haben gesehen, daß diese Wirkung auf der Eigenschaft des Blutes als Seelenträger beruht [1], und wir können folgern, daß die Haare und Fische, die dieselbe magische Bedeutung haben, auch demselben Zweck dienen, nämlich der Entsühnung.

Alle diese angeblichen Ablösungen von Menschenopfern sind bereits von den Gelehrten des Altertums so gedeutet; die Neueren haben noch manches hinzugefügt — ich nenne z. B. die Luperkalien und das Priestertum der Diana Nemorensis —, doch ist es wohl nicht nötig, auf alle diese Versuche näher einzugehen [2].

4

Die Sage von Curtius

Aber nicht nur die gelehrte Forschung hat das Material über Menschenopfer vermehrt, sondern schon die Sage. Sie kennt in Rom freilich das Menschenopfer bei weitem nicht so häufig wie ihre griechische Schwester; wenn wir von den schon besprochenen Devotionen absehen, nur noch einmal.

Die Geschichte vom lacus Curtius [3] ist in ihrer gewöhnlichen Form bekannt. Doch haben wir auch eine andere Fassung. Nach dem Annalisten Calpurnius Piso [4] zog sich im Kriege zwischen Romulus und Titus Tatius der Sabiner Mettius

[1] S. oben S. 92. [2] Vgl. Wünsch, Human Sacrifice aaO.

[3] Varro, De lingua latina V 148: *In foro lacum Curtium a Curtio dictum constat, et de eo triceps historia. Nam et Procilius non idem prodidit quod Piso nec quod is Cornelius † Stilo secutus. A Procilio relatum in eo loco dehisse terram et id ex s. c. ad aruspices relatum esse; responsum deum † Manio postilionem postulare, id est civem fortissimum eo demitti; tum quendam Curtium virum fortem armatum ascendisse in equum et a Concordia versum cum equo † eum praecipitatum; eo facto locum coisse atque eius corpus divinitus humasse ac reliquisse genti suae monumentum.* — Dort auch die übrigen Sagenformen. Vgl. besonders Münzer, Pauly-Wissowa IV 2 1864ff. u. d. W. Curtius 7, 9, 15 und Hülsen, Pauly-Wissowa aaO. 1892 u. d. W. Curtius lacus. [4] S. Varro aaO.

Curtius nach jener Niederung zurück, die von ihm den Namen lacus Curtius erhielt. Nach Cornelius und Lutatius Catulus war der Ort vom Blitz getroffen und von einem Curtius, einem der Konsuln des Jahres 445, eingezäunt. Den beiden letzteren Versionen kommt keine besonders hohe Ursprünglichkeit zu; sie machen den Eindruck, als ob sie von der rationalistischen Geschichtsschreibung, die allzu große Religiosität als unvernünftig ansah und darum auch wohl aus der altrömischen Geschichte zu beseitigen suchte, bearbeitet seien. Der lacus Curtius, der gegen Ende der Republik ausgetrocknet war, scheint mit einem puteal bedeckt gewesen zu sein, und die ätiologische Erzählung lag nahe, daß ein Mann namens Curtius den Ort als Blitzstätte bedeckt und eingezäunt habe. Die Fassung von dem Sabiner Mettius Curtius aber geht auf einen Schriftsteller zurück, der sich an Schwindeleien und rationalistischen Umformungen der älteren römischen Geschichte das Möglichste geleistet[1]. Doch was sollte die Erzählung von der freiwilligen Aufopferung des M. Curtius? Sie war eine Sage, bei der der römische Nationalstolz Pate gestanden hatte. Nichts weist auf eine etwaige historische Tatsache hin, daß wirklich Menschen in Erdspalten — man könnte z. B. auch an einen Mundus denken — als Opfer hineingesprungen seien. Es ist vielmehr wieder eine ätiologische Geschichte. Nur lautete die Frage, die beantwortet werden sollte, nicht unmittelbar: „wodurch ist der lacus Curtius entstanden?“, sondern man erweiterte sie: die Götter ließen aus Zorn über Rom die Erde sich spalten; wie geschah es, daß sie sich bis auf einen kleinen Rest wieder schloß? Und da ersann irgend jemand, wahrscheinlich ein Schriftsteller, der die griechischen Sagen von Menschenopfern kannte, die Sage von Curtius, wobei er den Namen des Helden aus dem Namen des Ortes ableitete.

[1] Münzer aaO. — Hülsen aaO. erklärt gewisse Ähnlichkeiten der pisonischen und der gewöhnlichen Fassung damit, daß auf einem Bild der Ritt eines Curtius zu dem lacus Curtius dargestellt war und dies Bild dann verschieden aufgefaßt wurde. Doch lassen sich die Ähnlichkeiten auch leicht durch die Annahme verstehen, daß die volkstümlichere, ursprüngliche Sage mit ihren Einzelheiten rationalisiert wurde.

Auch hier ist also aus dem Menschenopfer eine der eindruckvollsten Erzählungen in der Weltliteratur entstanden.

5

Juppiter Latiaris

Juppiter selbst soll in Rom Menschenopfer empfangen haben. Tertullian berichtet: „Siehe, in jener gottesfürchtigen Stadt der frommen Aeneaden ist ein Juppiter, den sie an seinen Spielen mit Menschenblut benetzen. — ‚Aber mit dem Blut eines Tierkämpfers', wirft man ein". Dieser Vorwurf kommt in der apologetischen Literatur immer wieder vor; nur die Form wird allmählich eine andere. Justinus Martyr z. B., der noch vor Tertullian andeutungsweise über das Opfer spricht, weiß, daß es von dem höchsten Beamten der Stadt vollzogen wurde; und Cyprian erzählt: Das Blut wird, wenn es noch warm ist, in einer Schüssel aufgefangen und dem hungrigen Idol des Gottes ins Gesicht geschmiert. — Außer bei den Christen findet sich diese Angabe nur noch bei Porphyrios, der in seiner Schrift de abstinentia wie jene aus einer oppositionellen Stimmung gegen den alten Glauben heraus schreibt[1].

Auffällig ist, daß bis zur Zeit des Justinus hin niemals derartige Menschenopfer für den Juppiter Latiaris erwähnt werden; auffällig ist es, daß sie trotz der wiederholten Verbote damals existiert haben sollen; und ganz undenkbar ist es, daß sie erst in späterer Zeit, etwa nicht allzulange vor Tertullian

---

[1] Tertullian, Apologeticus 9: *Ecce in illa religiosissima urbe Aeneadarum piorum est Iupiter quidam, quem ludis suis humano proluunt sanguine. Sed bestiarii, inquitis. Hoc opinor, minus quam hominis. An hoc turpius, quod mali hominis? Certe tamen de homicidio funditur. O Iovem Christianum et solum patris filium de crudelitate.* Cyprian, plebi in evangelio stanti epistola II 3; Minucius Felix 21 und 30; Firmicus Maternus, de errore prof. rel. I 26 (27); Lactanz, inst. div. I 21, 3; epit. inst. ad Pentadium 23, 2; Prudentius, in Symmach. I 396; Paulus Nol., poem. advers. p. 108; Iustin. Martyr, apol. II 12; Tatian, Oratio contra Graecos 29; Theophil. Antioch., ad Autolyc. III 6; Athanasius, Oratio contra Graecos 27 ed. Colonne 1686; Porphyr., De abst. II 56.

eingeführt wären. So kommt man denn zu der Annahme, daß irgendein Irrtum, irgendein Mißverständnis oder sogar böser Wille die Hauptstadt der Welt mit einem Menschenopfer hat belasten wollen. — Sehen wir uns jene Tertullianstelle genauer an, so ist in ihr nichts offen von Menschenopfern gesagt; nur der Zusammenhang, in dem sie steht, deutet sie in diesem Sinn. „Den Gott bei Gladiatorenspielen mit Menschenblut benetzen", kann heißen: den Raum, in dem die Spiele stattfanden, der dem Gott geweiht ist, mit Menschenblut benetzen. Daß ein solcher Irrtum entstehen konnte, wird man also wohl zugeben können. Die späteren Apologeten aber kommen als selbständige Zeugen nicht in Betracht. Im allgemeinen ist ihre Abhängigkeit von den früheren völlig klar. Aber auch da, wo sie Neues zu bringen scheinen, spinnen sie doch nur die Gedanken der ersten Apologeten weiter aus. Jene aus Cyprian angeführte Stelle ist z. B. nur die rhetorische Ausführung von Tertullians Worten: „sie benetzen den Gott mit Menschenblut". Alles in allem genommen, dürfen wir uns wohl der Ansicht der Neueren anschließen, daß die Menschenopfer für Juppiter Latiaris apokryph sind [1].

Kapitel III

Stellvertretung im Menschenopfer

Von noch anderer Art als die bisher angeführten Menschenopfer sind folgende Fälle [2].

[1] Die Älteren erkennen die Angaben der Apologeten als richtig an; s. z. B. Hartung, Religion der Römer II 20; Klausen, Aeneas und die Penaten 797 u. a. — Von den Neueren vgl. J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten 1907, 66, 1; R. Heinze, Tertullians Apologeticus (Abhandl. der Sächs. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Cl. LXII 1910) 328, 1; Wissowa, Rel. u. Kult. 124, 8; R. Wünsch *Hastings Encyclopaedia* aaO.

[2] Das Material u. a. bei Lasaulx, Die Sühnopfer der Griechen und Römer (s. o. S. 3 Anm. 4).

Dem Sextus Pompeius, dem Sohn des großen Triumvirn, schrieb man ein Menschenopfer zu: er hielt sich in einer Art von Größenwahn für den Sohn des Poseidon und trug ein dunkelblaues, meerfarbenes Gewand und als Opfer warf er Pferde und sogar Menschen lebend ins Meer[1].

Cassius Dio, unser Berichterstatter, gibt die letztere Notiz mit einigem Vorbehalt wieder: „wie einige sagen", fügt er hinzu; so unwahrscheinlich ist es ihm. Ob die Überlieferung über Sextus Pompeius den Tatsachen entspricht, wird sich kaum entscheiden lassen. Daß in jener Zeit derartiges möglich war, lehren uns Cäsar, der meuternde Soldaten auf dem Marsfeld opfern ließ, und Octavian, der gefangene Feinde für die Manen Cäsars schlachtete. Doch ist andererseits die Angabe unseres Gewährsmannes nicht entschieden genug, um ohne weiteres Glauben zu finden; und daß über einen Mann, der so viele Feinde hatte, auch mancher Klatsch erzählt wurde, ist selbstverständlich.

Aber darauf kommt es ja eigentlich nur wenig an. Viel wichtiger ist für uns die Frage: was mochte ein Römer, der ein solches Menschenopfer darbrachte oder auch nur erdichtete, sich dabei denken? Zunächst sind die Pferdeopfer, wie Sextus Pompeius sie darbrachte, nichts ganz Ungewöhnliches. Die Argiver versenkten in eine Quelle im Meer, nicht fern von der Küste, lebende Menschen, und Mithridates warf vor seinem Kriege mit den Römern ein Gespann weißer Pferde ins Meer[2]. Hier ist kaum eine andere Deutung möglich, als daß die Tiere den Dämonen des Meeres überliefert werden, damit sie die Menschen verschonen. Sextus Pompeius konnte also sehr wohl für sein eigenes Wohl und das seines Heeres einige Menschen opfern[3].

---

[1] Cassius Dio XLVIII 48, 5: *Καὶ ὁ Σέξτος ἔτι καὶ μᾶλλον ἤρθη καὶ τοῦ τε Ποσειδῶνος υἱὸς ὄντως ἐπίστευεν εἶναι καὶ στολὴν κυανοειδῆ ἐνέδυσατο, ἵππους τε, καὶ ὥς γέ τινές φασιν, καὶ ἄνδρας ἐς τὸν πορθμὸν ζῶντας ἐνέβαλε.*

[2] S. P. Stengel *Ἄιδης κλυτόπωλος*, Opferbräuche der Griechen 1910, 155.

[3] Nur kurz sei erwähnt, daß auch anderen berühmten Römern Menschenopfer zugeschrieben wurden, dem Marius (Clemens Alex. III 42 p. 32 Stählin: *Ἐρεχθεὺς δὲ ὁ Ἀττικὸς καὶ Μάριος ὁ Ῥωμαῖος τὰς αὑτῶν ἐθυσάτην θυγατέρας . . . ὁ δὲ τοῖς Ἀποτροπαίοις, ὁ Μάριος, ὡς Δωρόθεος ἐν τετάρτῃ Ἰταλικῶν ἱστορεῖ*).

Doch haben jedenfalls dabei auch andere Motive gewirkt; denn in jener Zeit konnte sich niemand dem Einfluß aller der religiösen Vorstellungen entziehen, die im Bewußtsein des Volkes lebten. Aus der Sitte der φαρμακοί und aus den Sagen, die wir von ihr abgeleitet haben, hatte sich der Glaube entwickelt, daß einer oder einige wenige durch ihren Tod den Übrigbleibenden das Leben erhalten könnten. Und schließlich mußte man ja glauben, daß das Menschenopfer, in dem der wertvollste Gegenstand dargeboten wurde, auch am wirksamsten sei.

Am Anfang der Kaiserzeit tritt ein Brauch wieder auf, dessen Name uns bereits aus der Geschichte der ältesten römischen Menschenopfer bekannt ist, die Devotion. Beidemal bezeichnet sie ein „Herabwünschen" zu den Unterirdischen, einen Ruf an jene Dämonen und die Aufforderung, einen Lebenden ins Schattenreich zu holen. Aber der Zweck ist nun ein anderer geworden. Weihten sich die Decier, um die Feinde des römischen Namens den Unterirdischen in die Hände zu liefern, so war es nun eine Schmeichelei gegenüber dem Herrscher, die Bitte eines Höflings an die Totengeister, statt des Kaisers mit seinem eigenen Leben fürlieb zu nehmen. Für den Kaiser Augustus devovierte sich auf diese Weise der Tribun S. Pacuvius[1]. Als einst des Caligula Leben durch eine Krankheit in Gefahr geriet, devovierten sich diensteifrig einige seiner Anhänger. Sie meinten, es genüge, wenn man sich den Totengeistern gegenüber zur Aufopferung bereit erkläre, wirklich aufzuopfern brauche man sich aber nicht; jene Dämonen müßten sich ja nun entscheiden, wessen Leben sie haben wollten. Doch der Kaiser verstand keinen Spaß. Als er gesund geworden war, trieb er einen der Devovierten, namens Afranius, in den Tod, indem er ihn — die alte Todesart! — von einem Felsen herabstürzen ließ. Ein anderer hatte versprochen, zu des Kaisers Wohl sein Leben im Gladiatorenkampf aufs Spiel zu setzen, d. h. sich den Unterirdischen darzubieten; auch diesen zwang Caligula zur Ausführung seines Versprechens[2].

[1] Dio Cassius LXXX 20.

[2] Sueton, Caligula 27: *Votum exegit ab eo, qui pro salute sua gla-*

Unter der Regierung Hadrians erzählte man sich ebenfalls eine Devotion. Als des Kaisers Liebling Antinous eines rätselhaften Todes gestorben war, glaubte alles Volk, er sei zum Wohle Hadrians freiwillig aus dem Leben geschieden[1].

Diese Sitte war nicht auf den Kaiserhof beschränkt. Durch Inschriften erfahren wir, daß auch in anderen Teilen des Reiches ein Mensch gelegentlich für einen anderen starb, z. B. eine Frau für den Mann[2].

Es bedarf nicht vieler Worte, um die religiösen Grundlagen dieses Brauches klarzustellen. Die lebensfeindlichen Dämonen sind bereit, einen Menschen von dieser Erde fortzuholen; aber noch ist ihnen nicht volle Gewalt über jenen gegeben, da bietet sich ein anderer ihnen freiwillig an, und in der Absicht, den Ersten, Besten zu nehmen, stürzen sie sich auf diesen. Der Kranke aber entgeht der Gefahr. Die Idee des Sündenbockes mag hier auch hineinspielen; das Unreine, das in einem Menschen seinen Sitz hat und ihm den Tod bringt, geht auf den anderen über und wirkt auf diesen.

Doch nicht nur freiwillige Aufopferungen solcher Art gab es in der Kaiserzeit; nicht immer waren die Herrscher zurückhaltend genug, das Angebot ihrer Getreuen abzuwarten, sondern zuweilen zwangen sie einige ihrer Höflinge zum Opfer.

Als Nero[3] einen Kometen sah und hörte, daß ein solcher den Regierenden Unglück bringe und mit Blut gesühnt werden müsse, bestimmte er seinen vornehmsten Untertanen den Tod. Daß er den Plan ausgeführt hat, ist freilich zu bezweifeln.

---

diatoriam operam promiserat, spectavitque ferro dimicantem, nec dimisit nisi victorem et post multas preces. Alterum, qui se periturum ea de causa voverat, cunctantem pueris tradidit, verbenatum infulatumque votum reposcentes per vivos agerent, quoad praecipitaretur ex aggere. Dio. Cass. 69, 8.

[1] Spartian, Hadrian 14: *De quo* (sc. *Antinous*) *varia fama est, aliis eum devotum pro Hadriano adserentibus.*

[2] CIG III 5757; Friedländer, Darstellungen zur Sittengeschichte Roms[8] I 1910, 519.

[3] Sueton, Nero 36: *Stella crinita, quae summis potestatibus exitium portendere vulgo putatur, per continuas noctes oriri coeperat. Anxius ea re, ut ex Balbillo astrologo didicit, solere reges talia ostenta caede aliqua illustri expiare atque a semet in capita procerum depellere, nobilissimo cuique exitium destinavit.* Wünsch in Hastings Encyclopaedia u. d. W. Human Sacrifice leitet dies Opfer aus dem Orient her.

Doch eine Frage erhebt sich noch: tauchte der Gedanke einer solchen Stellvertretung erst gegen das Ende der Republik in Rom auf? Deubner[1] läßt die Selbstdevotion aus Gallien kommen, doch kann man dagegen anführen, daß der Gedanke der Stellvertretung so allgemein ist, daß er sich bei den Römern ursprünglich gefunden haben wird. Aber er hatte gegen das Ende der Republik seine Kraft verloren und lebte erst durch Anregungen aus der Fremde wieder auf. Am ehesten würde bei Selbstdevotionen der Frauen für ihre Männer das Beispiel der Alkestis in Betracht kommen, die als Heroine galt und viel bekannt, also auch wohl Vorbild war.

Kapitel IV

Opposition gegen das Menschenopfer

1

Das Verbot des Menschenopfers

Auch in Rom mußten die verschiedenen Arten ritueller Tötungen, die wir für die altrömische Religion festgestellt haben, allmählich vor der steigenden Kultur verschwinden.

Die Römer wären auch aus eigener Kraft zur Abschaffung des Menschenopfers gekommen. Beschleunigt aber wurde dieser Prozeß noch durch den Einfluß der griechischen Religiosität mit ihrer Stellungnahme gegen den Brauch, dann wohl durch die allmählich eindringende griechische Philosophie, die ja gerade in den führenden Kreisen des Senats usw. die treuesten Anhänger fand. Wenn diese gegen die bestehende Religion kämpfte, benutzte sie auch die Menschen-

[1] Arch. für Rel.-Wiss. VIII 1905, Beiheft für Usener 78. — Vgl. Valerius Maximus II 6, 11: *Celtiberi etiam nefas esse ducebant proelio superesse, cum is occidisset, pro cuius salute spiritum devoverant.*

opfer, um die niedere Ethik der Volksreligion nachzuweisen, wie etwa heute ein Freidenker seinen christlichen Gegner durch den Hinweis auf die moralischen Inkonsequenzen des alttestamentlichen Jahwe abzutun sucht. Lukrez sagt I 76:

quod contra saepius illa
religio peperit scelerosa atque impia facta.
Aulide quo pacto Triviai virginis aram
Iphianassai turparunt sanguine foede
ductores Danaum delecti, prima virorum ...
Tantum religio potuit suadere malorum.

Diese Opposition gegen den Brauch führte zur energischen Bekämpfung aller rituellen Menschentötungen in Rom und Italien, dann auch in den Provinzen.

Der Gedanke freilich, daß man nicht nur im eigenen Hause solche grausame Bräuche beseitigen, sondern als Kulturmensch auch fremde Völker zu dieser höheren Sittlichkeit zwingen müsse, war nicht neu. Herakles galt schon lange den Griechen als Förderer der Menschlichkeit: nicht nur mit wilden Tieren sollte er gerungen haben, sondern auf seinen Wanderungen nach Italien und Ägypten die Menschenopfer am Tiber (Argei) und die des Königs Busiris[1] abgeschafft haben. Dieser Stolz auf seine Überlegenheit als Grieche beseelte auch den syrakusanischen Töpfersohn Agathokles: er verbot den Karthagern das Kinderopfer an Baal. Ein kyprischer König namens Diphilos untersagte die Menschenopfer zu Ehren der Agraulos und des Diomedes[2] und verwandelte sie in Rindsopfer[3]. Rom trat auch hier das Erbe der Diadochenkönige an.

Im Jahre 97 vor Christus verbot der Senat zum ersten Male Menschenopfer[4]. Wir wissen den Anlaß des Verbotes

[1] S. oben S. 118. [2] S. oben S. 70f.

[3] Porphyr., de abst. II 55: *Τοῦτον δὲ τὸν θεσμὸν Δίφιλος ὁ τῆς Κύπρου βασιλεὺς κατέλυσε, κατὰ τοὺς Σελεύκου χρόνους τοῦ θεολόγου γενόμενος, τὸ ἔθος εἰς βουθυσίαν μεταστήσας.*

[4] Plinius, n. h. XXX 1: *DCVII demum anno urbis senatus consultum factum est, ne homo immolaretur: palamque fuit in tempus illud sacri prodigiosi celebratio.* — Bezog sich dies Gesetz vielleicht auf die Tötung

nicht, vor allem nicht, ob es sich auf eine italische Unsitte bezog oder auf eine ausländische. Eingriffe in vorgebliche göttliche Rechte hat der Senat im Interesse einer höheren Sittlichkeit nie gescheut; hatte er doch schon 90 Jahre früher auf die Teilnahme an Bacchusfesten die Todesstrafe gesetzt[1].

Freilich ging man, wenn möglich, schonend vor. Die Teilnahme an den Menschenopfern der Druiden untersagte Augustus zunächst nur für römische Bürger: es war ein Gesetz, das eigentlich nur für Rom oder Italien Geltung hatte. Claudius fügte dann eine Ergänzung hinzu, nach der das Verbot allgemein galt[2]. Auch die späteren Kaiser[3], wie der Philosoph Hadrian, erließen ähnliche Edikte, bis schließlich das Gesetz, das die Menschentötung zu rituellen Zwecken untersagte, in das Corpus iuris überging[4].

2

Das Fortleben des Menschenopfers im Aberglauben

Aber nur schwer ließ sich das, was einst lebendiger Glaube gewesen war, ausrotten. Und wo der alte nationale Glaube

---

von „Galliern" und „Griechen"? Man könnte auch an eine Notiz des Plutarch denken: Quaest. Roman. LXXXIII 283 f.: *Διὰ τί τοὺς καλουμένους Βλετονησίους* [?] *βαρβάρους ὄντας ἄνθρωπον τεθυκέναι θεοῖς πυθόμενοι μετεπέμψαντο τοὺς ἄρχοντας αὐτῶν, ὡς κολάσοντες· ἐπεὶ δὲ νόμῳ τινὶ τοῦτ' ἐφαίνοντο πεποιηκότες, ἐκείνους μὲν ἀπέλυσαν, ἐκώλυσαν δὲ πρὸς τὸ λοιπόν.*

[1] CIL I 196.

[2] Sueton, Claudius 25: *Dryidarum religionem apud Gallos dirae immanitatis et tantum civibus sub Augusto interdictam, penitus abolevit.*

[3] Man schreibt dem Tiberius ein solches Edikt zu auf Grund von Tertullian, apologet. 9: *Infantes penes Africam Saturno immolabantur palam usque ad proconsulatum Tiberi.* Doch vermutet Mommsen, Röm. Strafrecht 121, um chronologische Schwierigkeiten auszugleichen, daß mit Tiberius des Tertullian eigner Vater, der als Beamter in Nordafrika war, gemeint sei. Über Hadrian vgl. Porphyr., de abst. II 56: *Καταλυθῆναι δὲ τὰς ἀνθρωποθυσίας σχεδὸν τὰς παρὰ πᾶσιν φησὶ Πάλλας ὁ ἄριστα τὰ περὶ τῶν τοῦ Μίθρα συναγαγὼν μυστηρίων ἐφ' Ἁδριανοῦ τοῦ αὐτοκράτορος.* Vgl. Lactanz I 21.

[4] Paulus V 23, 16: *Qui hominem immolaverint exve eius sanguine litaverint fanum templumve polluerint, bestiis obiciuntur vel, si honestiores sunt, capite puniuntur.*

wankend geworden war, zog oft genug fremder, orientalischer Aberglaube ein. Er tritt, wie wir schon an anderer Stelle sagten, in das Unterbewußtsein des Volkes, hat aber seine Stätte nicht nur in den unteren Schichten, im Heer, bei den Landleuten, sondern auch in den Kreisen, die wir als „gebildete" bezeichnen würden. Menschenopfer sind hier mehrfach überliefert.

Im Jahre 64 vor Christus[1] verbanden sich die Anhänger des Catilina u. a. dadurch, daß sie einen Menschen schlachteten und sein Fleisch aßen. So berichten mehrere Schriftsteller, und selbst wenn wir — es liegt kein zwingender Grund dazu vor — die Richtigkeit dieser Notiz in Zweifel ziehen wollten, wäre schon die Tatsache, daß man den Verschworenen diese grausige Zeremonie zutraute, bezeichnend für das Denken der Zeit.

Sicherlich spielen in solchem Falle auch nichtreligiöse Motive mit. Man will ein gemeinsames Verbrechen begangen haben, um vor Verrat sicher zu sein, man will auch die schwankenden unsicheren Mitglieder an Menschenblut gewöhnen. Aber daneben besteht wohl die Absicht, durch magische Kräfte dem Bund, der auf Egoismus gegründet ist, Sicherheit zu geben, wie denn auch der stärkste Aberglaube sich gerade bei Verbrechern, die scheinbar mit dem Glauben an höhere Wesen gebrochen haben, findet.

Plutarch spricht in unserem Falle von *καταθύειν*, faßt die Tötung des Menschen also als Opfer auf, und die Tatsache, daß das Fleisch genossen wird, paßt sehr gut dazu. Das Verzehren von menschlichem Opferfleisch ist uns schon im griechischen Kult begegnet, am Feste des Zeus Lykaios und im Kult des Dionysos, wo durch die Aufnahme des heiligen Fleisches ein Bund mit der Gottheit gemacht wird. Jeder einzelne vereinigt sich mit der Gottheit, damit sie ihn schützt; sie ist magisch gezwungen, ihm beizustehen, sie hilft ihm in Nöten und Gefahren, in erster Linie natürlich in denen, die sich

[1] Plut., Cicero 10: *Τοῦτον* (sc. Catilina) *οὖν προστάτην οἱ πονηροὶ λαβόντες ἄλλας τε πίστεις ἀλλήλοις ἔδοσαν καὶ καταθύσαντες ἄνθρωπον ἐγεύσαντο τῶν σαρκῶν.* Sallust., Catilina 22; Dio Cassius XXXVII 30; Minucius Felix 30; Clemens Rom., Recognit. II 13; Justin, apol. I 18.

aus dem geplanten Unternehmen ergeben. Tritt er nun davon zurück, so verläßt er auch seinen Gott, und dieser ist dadurch beleidigt genug, um Rache zu nehmen. So sichert man sich gegen Verrat. Die Gottheit, die sich mit jedem einzelnen verbindet, wird gewissermaßen ein Mitglied der Bande. An welchen Dämon sich die Anhänger Catilinas wandten, ist unbekannt; möglicherweise dachten sie überhaupt nicht mehr an ein bestimmtes überirdisches Wesen, sie übten den alten Brauch, ohne sich seinen ursprünglichen Sinn klar zu machen.

Schon der Vergleich mit Zeus Lykaios und Dionysos beweist deutlich, daß ein solcher Glaube sich durchaus nicht auf die Zunft der Verbrecher beschränkte. Die Geißelung der spartanischen Knaben bietet die genaueste Parallele zu unserem Brauch: jeder, dessen Blut auf den Altar fließt, wird mit der Göttin verbündet und, da sein Blut sich mit dem seiner Kameraden mischt, auch mit allen Teilnehmern an der *διαμαστίγωσις*. Ähnlich ist es auch, wenn man die Götter beim Abschluß eines Vertrages zu Zeugen anruft: man beschwört sie magisch, daß sie sich um die Sache kümmern und den Frevler am Bund bestrafen. Heute nimmt man zur Bekräftigung einer Aussage oder eines Versprechens das Abendmahl und tritt so in Beziehung zu Gott. Die bekannte Friedenspfeife der Indianer wird von den Rauchenden auch der Sonne dargeboten, die auf diese Weise wohl zur Teilnehmerin des Bundes werden muß, so daß jeder Abfall vom Bund auch Abfall vom Sonnendämon ist. Was in der ältesten Zeit oder bei weniger kultivierten Völkern vor aller Augen öffentlich getan werden konnte, durfte somit im Rom des ersten vorchristlichen Jahrhunderts nur noch im geheimen ausgeführt werden, ein Übergang, der für das Wesen des Aberglaubens überhaupt charakteristisch ist.

Ebenso heimlich mußte man handeln, wenn man einen Menschen töten wollte, um dadurch einen anderen zu heilen. Meist kam es hierbei nicht sowohl darauf an, daß überhaupt ein Mensch zum Ersatz für einen anderen starb, sondern darauf, daß das Blut des Getöteten in irgendeiner Weise wirksam gemacht wurde. Es ist dies eine Vorstellung, die sich z. B. noch im „Armen Heinrich“ des Hartmann von Aue

findet, jedoch schon in der Umdeutung, daß der bloße Wille, sich für einen anderen hinzugeben, als genügend zur Reinigung des letzteren angesehen wird.

Wenn in Ägypten, sagt Plinius[1], ein König vom Aussatz befallen wurde, mußten zur Heilung Bäder von Menschenblut gemacht werden. Zwei christliche Schriftsteller machen dem Kaiser Konstantin den Vorwurf, er habe, als er vom Aussatz befallen war, auf Anraten jüdischer Ärzte Kinder zu seiner Heilung schlachten wollen, habe aber angesichts der weinenden Mütter darauf verzichtet[2].

Wir wollen auf die Geschichte von Kaiser Konstantin kein besonderes Gewicht legen; im Gegenteil, es ist so gut wie sicher, daß unsere christlichen Gewährsmänner eine fromme Lüge aufgegriffen und der Nachwelt überliefert haben. Aber doch lernen wir aus diesen Berichten mancherlei. Aus Ägypten stammte der Aberglaube oder aus irgend einem anderen Lande des Orients — denn mit solchen Angaben nahm man es nicht so genau; er wurde dort vollzogen, wenn es sich um das Leben eines besonders wertvollen Mannes handelte. Er wurde nach Rom importiert, wie so viele andere Unsitten des Ostens, d. h. er wurde dort geglaubt, und lesen wir, was dort alles an Zaubermitteln gebraucht wurde, so sind wir nicht allzusehr abgeneigt anzunehmen, daß ein Römer, der von jener furchtbaren Krankheit befallen wurde, auch wohl einmal dies letzte Mittel versuchen konnte.

Aber was bedeutete der ursprünglichen Meinung nach dieser Zauber? Sollten die vielen getöteten Kinder dahingegeben werden für den kranken, todgeweihten König? Und sollte dieser Ersatz den Göttern der Unterwelt dadurch besonders vor Augen geführt werden, daß man den Kranken mit dem Blut des Geopferten bestrich[3]? Unsere Untersuchung

[1] Plin., nat. hist. XXVI 1, 8: *Aegypti peculiare hoc malum, et cum in reges incidisset, populis funebre, quippe in balineis solia temperabantur humano sanguine ad medicinam eam.* Cf. Pseudo-Jonathan, chaldäische Paraphrase zu Exodus II 23; Midrasch Rabbah zu Exod. 1, Paraschah 119 col. 3 (s. E. Mader, Die Menschenopfer bei den Hebräern 56).

[2] Cedrenus, Compendium hist. ed. Bonn I 475; Nicephorus Callistus, Hist. eccl. VII 33.

[3] E. v. Lasaulx, Sühnopfer d. Griechen u. Römer 233ff.

der Blutbräuche, denke ich, hat uns etwas anderes gelehrt. Mit Tierblut wurde bei den Juden derjenige bespritzt, der vom Aussatz gereinigt war — wie Moses befohlen hatte: ursprünglich geschah es nicht nach dem Verschwinden des Ausschlags, sondern war, da Blut als ein Reinigungsmittel und Aussatz besonders gerne als eine von Dämonen hervorgerufene Krankheit angesehen wird, ein Mittel zur Beseitigung der Krankheit. Doch die Erfahrung hat bald gelehrt, daß dieser Zauber vergeblich ist; während die Israeliten ihn daher nur noch der Form wegen zu einer Zeit anwenden, in der er keinen Zweck mehr hat, behaupten die Ägypter, nicht jedes Blut kann dieser Absicht dienen, sondern nur das schwerer zu beschaffende von Menschen. Daß man zur Krankenheilung gerade Kinder wählte, mag damit zusammenhängen, daß diese verhältnismäßig den geringsten Wert hatten; später kam wohl der Gedanke hinzu, daß der Tod unschuldiger Kindlein, die doch nichts Schlechtes verdienten, besonders zauberkräftig sei.

Die Römer wandten daneben, wie uns wiederum Plinius und andere Schriftsteller berichten[1], das Menschenblut auch innerlich an. Sie sogen das Blut eben gefallener Gladiatoren auf, um sich von der Epilepsie zu befreien. Dies Blut hatte noch Lebenskraft, es ging durch Trinken eine Verbindung mit der Lebenskraft des Kranken ein, verstärkte diese und vertrieb so, was die eigene Lebenskraft bedrohte.

Doch noch zu anderen Zwecken tötet man Kinder. Heliogabal[2], der unter semitischem Einflusse stand, schlachtete

---

[1] Plin. XXVIII 1, 4: *Sanguinem quoque gladiatorum bibunt ut viventibus poculis comitiales morbi, quod spectare facientes in eadem harena feras quoque horror est. At hercule, illi ex homine ipso sorbere efficacissimum putant calidum spirantemque et vivam ipsam animam ex osculo vulnerum, cum plagis omnino ne ferarum quidem admoveri ora mos sit humanus.* Celsus III 23: *Quidam iugulati gladiatoris calido sanguine epoto tali morbo se liberarunt.* Aretaeus, de curatione morb. diuturn. I 312 Kühn.

[2] Lampridius, Heliogabalus 8: *Cecidit et humanas hostias lectis ad hoc pueris nobilibus et decoris per omnem Italiam patrimis et matrimis, credo, ut maior esset utrique parenti dolor. Omne denique magorum genus aderat illi operabaturque cotidie hortante illo et gratias dis agente, quod amicos eorum invenisset, cum inspiceret exta puerilia et excrutaret hostias*

italische Kinder zu Zwecken der Weissagung; in ganz Italien hatte er dazu die schönsten d. h. ganz fehlerfreien Knaben zusammenbringen lassen, und zwar solche, deren Eltern noch beide lebten: weil diese durch den Tod der Eltern noch nicht befleckt waren[1] und somit zu magischen Zwecken besonders geeignet erschienen, nicht um die Eltern doppelt den Schmerz kosten zu lassen, wie unsere Überlieferung lautet. Man wird derartige Berichte im allgemeinen mit großer Skepsis aufzunehmen haben, denn in mehreren Fällen, die wir genauer beurteilen können, erweist sich der Vorwurf des Menschenopfers als unbegründete Verleumdung. Einem Mann hingegen, wie Heliogabal, in dessen Leben die Religion eine bedeutende Rolle spielte, könnte man schon ein solches Opfer zutrauen. Es brauchten ja auch nicht nur religiöse Motive dabei den Grund zu bilden; sehr wohl konnten in jener ungesunden Zeit niedere Triebe, die eine Peinigung fremder Menschen verlangten, sich in ein religiöses Gewand kleiden. — Abzulehnen haben wir dagegen von vornherein wohl die Berichte über Menschenopfer des Kaisers Julian. Er soll Menschen zur Extispizin haben töten lassen. Zu Harran, so erzählt man, habe er im Tempel gewisse Mysterien vollbracht und darauf die Tore versiegelt; als man sie nach seinem Tode öffnete, fand man ein an den Haaren aufgehängtes Weib mit aufgeschlitztem Leib, und man nahm an, daß Julian aus ihrer Leber diviniert habe; in seinem Palast zu Antiochien wollte man Kisten voll von abgeschnittenen Menschenköpfen gefunden haben[2]. Des

---

ad ritum gentilem suum. Cassius Dio LXXIX 11: *Ἵνα δὲ παρῶ . . . τάς τε ἀπορρήτους θυσίας, ἃς (Σαρδανάπαλλος) αὐτῷ (Ἑλεγαβάλῳ) ἔθυε, παῖδας σφαγιαζόμενος καὶ μαγγανεύμασιν χρώμενος . . .*

[1] Solche patrimi und matrimi kommen im römischen Kultus häufig vor; s. Wissowa, Rel. u. Kult. 491, 9 u. 496.

[2] Theodoretus, eccles. hist. III 26: *Εἰς τὸν παρὰ τῶν δυσσεβῶν τιμώμενον σηκὸν εἰσελθὼν καί τινα ἐν τούτῳ σὺν τοῖς κοινωνοῦσιν τοῦ μύσους ἐπιτελέσας κλεῖθρα καὶ σήμαντρα ταῖς θύραις ἐπέθηκε . . . ἐπειδὴ δὲ ὁ θάνατος ἀπηγγέλθη καὶ εὐσεβὴς βασιλεία τὴν δυσσεβῆ διεδέξατο, ἐῶσι γενόμενοι τοῦ σηκοῦ . . . εἶδον γὰρ γύναιον ἐκ τῶν τριχῶν ἠωρημένον, ἐκτεταμένας ἔχον τὰς χεῖρας.* Vgl. Theodor. aaO. 27; Ammianus Marcellinus XXIII 3, 1 f.; Zosimus III 12 f., dazu mehrere christliche Schriftsteller (s. Mader, Die Menschenopfer bei den Hebräern 56).

Kaisers Charakterbild schwankt stark im Urteil seiner Zeitgenossen; für uns aber kann keine Rede davon sein, daß er, der Neuplatoniker, an solche Dinge, wie Menschenopfer auch nur gedacht hat[1]. Andererseits wollen wir gerne glauben, daß namentlich im Orient für derartige Sitten Raum gewesen ist, und gerade von den Ssabiern um Harran berichtete man sie[2].

Menschenopfer waren durch das römische Gesetz streng verboten; wer also zu magischen Zwecken eines solchen bedurfte, mußte es heimlich vollziehen. Die Erfahrung nun, daß im geheimen tatsächlich Menschenopfer vorkamen, führte zu der Annahme, daß Gesellschaften, die irgendwie im Verborgenen lebten, unter manchen anderen Scheußlichkeiten auch diese Sitte zu verbergen hätten. Rom war ja allmählich von Geheimkulten überschwemmt, und seit dem Prozeß der Bacchanalia mußte man vielfach ein gewisses Mißtrauen gegen solche Götterdienste haben. Natürlich war man bald bei der Hand mit bestimmten, immer wiederholten Vorwürfen, die man stets zur Verfügung hatte, um sich und anderen das Leben solcher Gesellschaften auszumalen.

Seit dem ersten Jahrhundert vor Chr. wurde es Stil, in die Zahl dieser Vorwürfe auch den Ritualmord aufzunehmen. Unter den eingewanderten Religionsgenossenschaften, die darunter zu leiden hatten, kamen zunächst die Juden an die Reihe; schon Josephus[3] kennt diese Behauptung, die bis heute dem Volke gegenüber sich gehalten hat. Ebenso unschuldig wie die Juden waren die Anhänger der beiden anderen Religionen, die von Osten kamen, des Mithrasdienstes und des Christentums. Auch Apollonios, der Wundertäter, den man gegen Christus hat ausspielen wollen, hat diesen Vorwurf erfahren[4], ja selbst die Neupythagoreer schon zur Zeit Ciceros[5].

[1] Vgl. Gruppe, Gr. Myth. u. Rel.-Gesch. 1662, 8; die Berichte hält für wahr Mader aaO. [2] D. Chwolsohn, Die Ssabier II 1856, 388f.

[3] Josephus, contra Apion. II 8, 95.

[4] Philostr., vita Apoll. VIII 5: „*Εἰπέ μοι*“, *ἔφη* (*ὁ κατήγορος*) „*προελθὼν τῆς οἰκίας τῇ δεινὶ ἡμέρᾳ καὶ ἐς ἀγρὸν πορευθεὶς τίνι ἐθύσω τὸν παῖδα;*“ *καὶ ὁ Ἀπολλώνιος ὥσπερ μειρακίῳ ἐπιπλήττων*, „*εὐφήμει*“, *ἔφη*, „*εἰ μὲν γὰρ προῆλθον τῆς οἰκίας, ἐγενόμην ἐν ἀγρῷ, εἰ δὲ τοῦτο, καὶ ἔθυσα, εἰ δὲ ἔθυσα, καὶ ἔφαγον· λεγόντων δὲ αὐτὰ οἱ πίστεως ἄξιοι*“.

[5] Cic., in Vatinium 14: *Tu qui te Pythogoreum soles dicere ... cum*

Den Verehrern des Mithras soll schon Hadrian das Menschenopfer untersagt haben[1] — scheinbar ein recht gutes Zeugnis für die Existenz dieser Sitte[2]. Im 5. Jahrhundert nimmt dann der Kirchenschriftsteller Sokrates die Beschuldigung auf: in einem Heiligtum zu Alexandria, „wo in alter Zeit die Hellenen dem Mithras Menschen opferten", fand man die Schädel von Menschen verschiedenen Alters, die einstmals zu Wahrsagezwecken benutzt worden waren[3].

Man hat lange genug diese Beschuldigung geglaubt. Heute genügt es, die Meinung des besten Kenners des Mithraskultes, Fr. Cumont, anzuführen. Er lehnt sie, wenigstens für den Okzident, entschieden ab: es ist nicht unmöglich, daß in Kleinasien Menschenopfer selbst durch iranische Magier dargebracht sind, aber im Okzident sind sie sicher unterdrückt, und Mitglieder der hochkultivierten römischen Gesellschaft sind jedenfalls nicht in die Krypten der Mithräen hinabgestiegen, um dort die Opferung eines unschuldigen Kindes zu sehen. Und sehr mit Recht beruft er sich darauf, daß die christlichen Schriftsteller bis zu Sokrates hin den Brauch nicht kennen[4].

Von den Christen erzählte man Ähnliches. Immer wieder

---

inferorum animas elicere, cum puerorum extis deos manes mactare soleas. — Vgl. für das ganze Zauberwesen dieser Art besonders Horaz, Epod. 5.

[1] Porphyr., de abst. II 56 s. oben S. 187, 3. Die Vermutung liegt immerhin nahe, daß sich dies Verbot auch auf den Mithraskult bezog, über den doch gerade des Porphyrios Gewährsmann schrieb.

[2] Lampridius, Commodus 9: *Sacra Mithriaca homicidio vero polluit* (sc. *Commodus*), *cum illic aliquid ad speciem timoris vel dici vel fingi soleat.* Hierbei scheint es sich um eine Menschentötung zu handeln, die der Kaiser auf eigene Veranlassung vollzog; der Mithraskult wird sie nicht gefordert haben.

[3] Socrates, hist. eccl. II 44 (S. 173 Reading): *Τόπος ἦν ἐν τῇ πόλει* (Alexandria) *ἐκ παλαιῶν τῶν χρόνων ἔρημος καὶ ἠμελημένος, συρφετοῦ δὲ γέμων πολλοῦ, ἐν ᾧ οἱ Ἕλληνες τὰ παλαιὰ τῷ Μίθρᾳ τελετὰς ποιοῦντες ἀνθρώπους κατέθυον.* Die Christen finden in der Tiefe ein Gewölbe, das als Mithrasheiligtum gedient hatte. *κρανία ἀνθρώπων πολλά, νέων τε καὶ παλαιῶν, οὓς λόγος κατεῖχε πάλαι ἀναιρεισθαι, ὅτε ταῖς διὰ σπλάγχνων μαντείαις ἐχρῶντο οἱ Ἕλληνες καὶ μαγικὰς ἐτέλουν θυσίας, καταμαγγανεύοντες τὰς ψυχάς.*

[4] Fr. Cumont *Textes et monuments rélativs aux mystères de Mithra* I 1889/92, 69.

lesen wir es bei den Apologeten, daß die Heiden ihnen widernatürliche Unzucht und Kannibalismus vorwarfen. Der Neueingeweihte, so behauptete man, wurde an einen Kornhaufen geführt, in den er mit einem Messer hineinstechen mußte; doch es lag ein kleines Kind darunter, das der Myste, ohne es zu wollen, auf diese Weise tötete; dann aßen alle von dem Fleisch des Getöteten [1].

Man braucht keine Worte darüber zu verlieren, daß dem echten Geist des Urchristentums, auf den sich übrigens stets auch die Apologeten berufen, diese Ideen völlig fern lagen, und daß in christlichen Gemeinden nie und nimmer solche Taten geschehen konnten. Wie das Gerede aufgekommen ist, sieht man leicht; die christliche Kommunion kannte dies mystische Genießen von dem Leib und Blut des Herrn, und wenn man geheimen Gesellschaften schon an sich gerne den Vorwurf des Menschenopfers machte, so lag er hierbei um so näher. Die Art des Kindesopfers beruht natürlich ebensosehr auf Phantasie: es sollte klar gemacht werden, wie ein Neuling, der sich doch gegen eine Menschentötung sträuben mußte, zu der Untat verführt wurde.

Doch diejenigen, die einander am nächsten stehen, sind sich oft die größten Feinde, da sie über dem Trennenden das Gemeinsame übersehen. So hat man dann schon früh besonders den Häretikern diesen Vorwurf des Kannibalismus gemacht, in erster Linie den Gnostikern. Die Beschuldigung die man mit Entschiedenheit von sich selbst abgewiesen hatte, ließ man auf den Sekten sitzen und erhob sie selbst sogar.

Seitdem ist diese Anklage gegen die Geheimbünde immer wiederholt worden, gelegentlich einmal mit Recht, meistens

[1] Was man den Christen vorwarf, schildert anschaulich Minucius Felix, Octavius IX 5: *Iam de initiandis tirunculis fabula tam detestanda quam nota est. Infans farre contectus, ut decipiat incautos, adponitur ei, qui sacris inbuatur. Is infans a tirunculo farris superficie quasi ad innoxios ictus provocato caecis occultisque vulneribus occiditur. Huius — pro nefas! — sitienter sanguinem lambunt, huius certatim membra dispertiunt, hac foederantur hostia, hac conscientia sceleris ad silentium mutuum pignerantur.*

ohne jede wirkliche Begründung. Noch in unserer Zeit hören wir sie öfters. —

Das ist die Geschichte der griechischen und römischen Menschenopfer. Aus sich selbst heraus, auf Grund ihrer eigenen religiösen Vorstellungen und Bedürfnisse haben beide Völker den Brauch erschaffen, aus sich selbst haben sie ihn auch überwunden. Gerade die Beseitigung des blutigen Brauches aus eigener Kraft hebt beide aus der großen Masse jener menschenopfernden Völker heraus, die erst unter äußerem Einfluß und Zwang von der alten Sitte ablassen konnten. Es wirkte darin dieselbe Kraft, die auch die weltgeschichtliche Stellung beider Völker begründet hat.

Register

Abdera 42 f.
Aeneas 173
Agathokles 118, 186
Agesilaos 120
Aglauros 70 f., 131 f., 186
Agrionien 55 ff.
Ägypten 6, 14, 66, 118, 125, 186, 190
Aias 47, 51 f.
Aigobolos 126
Aischylos 137
Alexander der Große 65 [5]
Alfius 13
Alkathoe 55
Alkis 128
Alopekos 94
Altar 20, 31, 86, 99 f.
Anblick des Heiligen 34, 95 [1], 152
Androkleia 128
Andromeda 135
Anthiden 20
Anthropophagie 5, 25 [4], 194
ἀνθρωποροραίστης 72 f.
Antigone 28 [4]
Antikleides 127 [1], 138
Antinous 184
Antipoinos 128 f.
Apollon 13, 15, 38, 40 ff., 87, 169, 172
Apollonios von Tyana 193
Archäologische Funde 106 ff.
Ares 78
Argei 12, 118 [2], 150, 152 ff., 165 [4], 186
Aristodemos 138.
Aristomenes 139
αρκτοι 11, 24, 134
Arsinoe 55
Artemis 10, 15, 54, 78 f., 87, 93 ff., 102 f., 115 f., 126, 134
Artemis, persische 95 [4]
Astrabakos 94
Astydameia 80
Athamas 43 ff., 111
Athen 38, 40, 57, 84, 90, 106, 115 ff., 129 ff.
Athena 47, 52, 70, 128
Ätiologische Legenden 21 [2], 40, 44 [1], 80 [1], 94, 121 f., 179
Attis 93 [1]
Augustus 173, 182, 183, 187
Aussatz 82, 84, 190

Bacchanalia 187, 193
Bacchantinnen 55 ff.
βάραθρον 29
Bart 160
Baum 99
Bauopfer 92, 105, 127 [2]
Bérard, V. 16
Bestattung an geweihter Stelle 61 [1]
Beute im Krieg 145 ff.
Bild für Mensch oder Sache 7, 12, 66 f., 85, 154, 162 f., 176
Βλετονήσιοι [?] 186 [4]
Blitzgrab 95 [1]
Blitzsühne 12, 177 f.
Blut 4, 6, 8, 10, 20, 27, 31 [2], 69, 81 ff., 96 ff., 113, 125, 172, 178, 180 f., 189 ff.
Blutaar ritzen 31

Blutabzapfung 100, 174
Blutbund 32, 89f., 99, 105
Boiotien 124, 126, 128f., s. a. Orchomenos u. Theben
Böttiger 14
Brandstiftung 30
Braut 68, 83, 87
Busiris 15, 118, 186

Caesar 166f., 173, 182
Caligula 183
Catilina 188
Chaon 123
Cherem 5, 6[2], 145f.
Chios 71f.
Chiron 71
Christen 10, 11, 120, 193ff.
Christus, Opfertod 1, 3
Chthonische Götter 4[2], 71
Claudius 187
Clavier 14
Clemens Alexandrinus 10
Compitalia 12, 176f.
Curtius 11, 178ff.

Darius 118
Dasius, heiliger 167
Dauer der Menschenopfer 47f., 53, 58, 119f.
Dämonen 4[2], 7, 8, 57, 83f., 91, 93, 154, 160, 176, 184
Decier 11, 75[2], 155ff., 165
Defixion 86, 142, 165
Delphi 40, 87
Desinfektionsmittel, kultische 27
Devotion 42, 154ff., 165, 183f.
Diana, Nemorensis 178
διαμαστίγωσις 96ff., 126, 174, 189
Diluvialfunde 67[2], 113
Diomedes 70f., 186
Dionysos 15, 55ff., 71ff., 75f., 110, 126, 131, 133, 188f.
Doliola 152[1]
Dreizahl 57

Eingeweide 20, 22f.
Elementargedanken 140
Epimenides 57f.
Erechtheus 130
Erichthonios 131.
Ersatzmittel im Kult 6, 7, 10f., 12, 49, 65ff., 81ff., 113f., 120, 127, 162, 165, 173, 175ff.
Ersatz wertvoller Menschen durch geringere 7, 33, 39
Ertränken, s. Werfen ins Wasser
ἐσσῆνες 24
Etrusker 160f., 165
Euadne 64
Eumathios 11
Euripides 9, 98, 116[1], 124, 132[2], 137f.
Eusebios 10
Exkremente 84
Extispizin 192

Feigen 38
Fetialen 142
Fidenaten 160f.
Fingernägel 84ff.
Fische 12, 175, 177
Flötenspiel 38
Forum Boarium 149, 152
Freiwilligkeit des Opfers 45, 122, 137
Fuchs 135f.
Furcht vor Schädigung durch den Geopferten 30, 35[1], 74, 133[1]
Furien 161

„Gallier" 148ff., 154, 186[4]
Geißelung s. *διαμαστίγωσις*
Gelon 118[4]
Germanen 3, 6ff., 28[1], 30ff., 32ff., 64, 68, 85, 111, 142ff., 145, 151[2]
Gift 29
Gladiatoren 12, 173f., 183, 191
Götterbilder 34
Götteressen 22, 73, 195
„Griechen" 148ff., 154

Haare 12, 23, 69, 84ff., 100, 177
Haaropfer 6, 69, 84ff.
Hadrian 184, 187
Hagia Irene 61

Halai 102f.
Halos 39, 43ff., 119
Hängen 30f.
Hauch 90, 91
Heer, Lustration 80
Heer, Menschenopfer im 141ff.
Heilig 27
Heiligtum, Betreten des H. 20, 25[2], 26, 34
Hektor 68
Helena 125
Heliogabal 191f.
Herakles 87, 118, 186
Herakliden 133
Herkunft der Menschenopfer 6, 12, 14ff., 80[1], 109ff., 164f.
Hermann, K. F. 15
Herodot 10, 76, 119
Heroenkult 69ff., 120f.
Hesione 135
Hierodulie 10, 47ff., 134.
Hinrichtung, Form der 28ff., 117
Hinrichtung durch das Schwert 29
Hipponax 10
Homer 15, 61ff., 68f., 110, 112, 136
Humanität 10, 113, 122, 172, 186
Hungersnot 5, 7, 129, 131[2], 134[4]
Hyankinthos 131

Idomeneus 6[2], 123f., 137
Jephtha 6[2], 124
Jericho 143f.
Ilion 47ff., 123
Initiation 87f.
Josua 144, 151[2]
Iphigeneia 6[2], 9, 12[2], 21[2], 63, 102, 110f., 114ff., 120, 122ff., 128, 137, 138, 186
Iphikrates 118[4]
Isaak 6, 35[1], 110f., 114
Isolierung des Unreinen 45f., 50, 117
Israeliten, s. Semiten
iugum, sub i. mittere 164[1]
Julian 192f.
Juppiter 147, 169, 172
Juppiter Latiaris 180f.

Kannibalismus, s. Anthropophagie
Karthager 118
Kassandra 47
Kekrops 70, 130f.
Kelten 145, 161[1], 165, 185, 187
Kinder, Bund mit Gott 87, 89
Kinder, Reinigung 35[1], 82f.
Kinderopfer 14, 16, 20ff., 35[1], 78, 79f., 110, 125, 170, 190ff., 193[5] 194f.
Kinn 160
Kodros 9, 77
Königtum 77
Königsopfer 7
Konstantin 190
Kreta 60f., 69[5], 79, 80[1], 106ff., 109[1]
Krieg 5, 7, 11, 45, 59, 75ff., 128, 130, 145ff., 164
Kriegserklärung 142
Kriegsgefangene 62, 65, 75f., 145ff.
Kronos 15, 80[1], 167, 174
Kultbild 26, 33ff., 94, 97
Kumasa 60f.
Kureten 79
Kykladenkultur 66
Kyklisches Epos 16, 62ff., 115, 136f.
Kyrillos 10.

Labyrinth 106ff.
Landesfeinde 7, 67, 75f., 148ff.
Lang, A. 17
Lanze 71, 142ff., 156, 160
Laodameia 64
Laren 176
Lasaulx, E. v. 3[4], 4[2]
Leimon 54
Lemnos 134f.
Leokorion 129f.
Leos 129f.
Lesbos 72f., 127
Leukas, Brauch auf 10, 41f., 117
Leukippe 55
Leuktra 120f.
Limnaion 94
Livius 11, 12f.
Lokrische Mädchen 47ff., 108, 117, 120

Lophis 124
Lots Weib 34
Lua 145[5], 147
Lukrez 186
Luperkalien 178
Lykaios 5[2], 9, 15, 16, 20ff., 34, 74, 89, 104, 110, 111, 119, 121, 134, 136[4], 188f.
Lykaon 21, 121, 128
Lyktier 79

Mader, E. 4ff., 9f.
Magie 4, 6, 7f., 59, 66, 85, 89, 112, 141
Magischer Zwang beim Opfer 7f.
Makaria 9, 133, 137
Mania 176
Mannbarkeitsriten 99
Marathon 133
Märchenstil 107, 135[4]
Mars 144, 145[5], 147, 160, 163, 166f., 169, 172
Massilia 43
Medea 138
Medusa 15, 34
Meiners 5[2], 13
Melikertes 78
Melkart 78
Menelaos 125, 137
Menoikeus 9, 134, 137
Menschen in der Rolle einer Gottheit 24, 54, 57, 161
Mensch statt Tier beim Opfer 23, 36
Menschenfiguren in Gräbern 66f.
Methymna 127
Mexikaner 7f.
Milderung der Menschenopfer 41, 113, 125[3], 170
Minerva 147
Minoische Zeit 60f., 66
Minotauros 14, 15, 106ff., 131, 136[4]
Minyaden 55ff., 72[3]
Mithras 187[3], 193f.
Mogk 6f., 8
Mohnköpfe 177
Moloch 14, 111, 118
Monimos (nicht Monismos) 71
Mord 27ff., 82
Moses 34
Munychia 11, 134
Mykene 60f., 66[1]

Nachbestattungen 61
Natalis Comes 13
Nerio 147
Nero 184
Nerthus 32ff.
Neupythagoräer 193
Ninos 87[1]

Octavian 173
Odin, s. Wodan
Oktoberroß 166f.
Ὁλοαί 55f., 117
Omadios 71f.
Omestes 15, 74, 75f.
Omophagia (nicht Omaphagia) 72ff.
Opposition gegen d. Menschenopfer 112ff., 185ff.
Orchomenos 55ff., 117, 128
Orient 11, 14ff., 16, 190, 193
Orion, Töchter des 55[3]
Orthia 93ff., 126
Orthosia 93

Palaimon 78
parricida 30, 31[1]
pars pro toto 85, 151
Patroklos 10, 61ff., 65, 67ff., 88, 110, 136, 173
Peleus 71, 80
Pella 71
Pelops 21[2]
Periodische Bräuche 7, 57, 70, 98[5], 165
Perseus 15
Perusia 173
Pest 5, 45, 47, 57, 126, 129, 131[2]
φαρμακοί 10, 36ff., 117, 119, 122, 127, 150, 151, 183
Philopoimen 65, 121
Phokäer 78f.

Phrixos 41[1], 111
Phylarchos 11
Platon 9, 21, 119
Polyxena 62ff., 137
Pompejus, Sextus 182
Porphyrios 10
Poseidon 127
πότνια θηρῶν 95, 102, 135
Potniai 126
Preller 17
Preuß 7f., 9
Prodigium 149.
Proitiden 55[3], 72[3]
Ψολόεις 55

Rationalismus 98, 110, 126, 137
Regendämonen 8
Regenzauber 20, 33
Reinigung 26, 33, 40, 54, 80, 178
Ritualmorde 2f., 11, 193
Rochette, R. 14
Rohes Fleisch 72f.
Rollenrötung 111f.
Rom, Gründung 169[3]
Rote Farbe 35[1], 83, 113f.
Rückenbrechen 31

sacer 160, 169[3]
Säcken 30
Sadismus 17
Σάκαια 167f.
Salamis auf Cypern 11, 70f., 186
Salamis, Schlacht bei 10, 74, 75f., 120
Saturn 174f.
Saturnalien 12, 167f., 177
Schatten 20[2], 34
Schlange 31[1], 135
Schwarze Messe 1
Seefahrt 7, 11, 111, 125
Seele, an den Körper gebunden 30[4], 31, 73
Semiten 3, 4ff., 7, 8, 14ff., 29, 31[2], 34, 45[1], 73, 80, 82, 87[1], 88, 90, 92, 110, 111, 118, 124, 143f., 145f., 151[2], 186, 191, 193
Simson 87[1]
Sinon 123, 137
Smith, Robertson 18, 27[2], 41[1], 86[3], 99, 113[3]
Sonnengott 8
Sparta 77f., 93ff., 125ff., 174
Speer 30, 142ff.
Speichel 85f.
Speiseopfer 19, 20, 22, 73f., 104
Speisen 43
Ssabier 193
Steinigen 34, 39, 65
Stellvertretung 4[2], 7, 81, 105, 158, 162, 181ff.
Stengel 15f.
Suchier 15
Sühne 15, 19, 26
Sühnopfer 4, 26, 40, 84, 104, 162
Sünde 4[2], 26, 81
Sündenbockopfer 36ff., 82[4], 162[2]

Tabu 26ff., 141ff., 160, 170
Tarquinii 165
Talos 15, 109[1]
Tegea 54
Tenedos 72ff., 78
Tereus 25[4]
Tertullian 10, 180
Thargelienfest 38, 40
Theben 128, 134, 135
Themistokles 10, 74, 75f.
Theriomorphe Götter, s. tiergestaltige Götter
Theseus 106ff., 116
Thespiai 135
Thyest 25[4]
Tiberius 187[3]
Tierfell 31
Tiergestaltige Götter 23f.
Tieropfer 11, 18[1], 19, 23, 73f., 88, 92, 104, 113, 126, 162, 186
Todesstrafe 27ff., 117
Toga praetexta 156, 160
Tor, Gang durch 164
Totemistisches Zeitalter 18[2]
Totengott 4f.
Totenkult 83, 88, 90f., 172ff.

Totenopfer 5[1], 11, 34, 59ff., 88f.
Triumph 146, 164
Tydeus 25[4]

Überlebsel von Menschenopfern 119ff., 187ff.
Übertragung magischer Kraft 23, 27, 35f., 39, 74, 98[4], 162
Unrein 27, 35, 43, 83
Unterweltsgötter 4, 6, 46, 161[2], 163, 177, 183

Vent, G. H. 5[2]
Ver sacrum 12, 13, 168ff.
Verbannen 25, 27, 28, 39, 43, 45, 50f., 117, 170
Verbot des Menschenopfers 185ff.
Verbrecher 7, 42
Verbrennen 30, 39, 47, 50, 170
Vereinigung mit Gottheit 22
Verfolgung 54ff., 72, 74
Vergraben 30, 35[1], 149, 152
Verhüllen 28, 94f., 160, 170 (des Götterbildes 34)
Vestalin 30, 149
Volcanalia 175f.
Volcanus 145[5], 162, 175f.
Vorgeschichte des Menschenopfers 104f.
Voß, J. H. 14, 15, 168ff.
Votum 147

Wahnsinn 95[1]
Walküren 34
Wasserdämonen 154
Werfen, in Abgrund 29, 43, 183
Werfen, ins Wasser 29ff., 42, 32ff., 127, 152, 154, 182
Winde 15
Wissowa 16f.
Witwenopfer 59, 64f., 69
Wodan 30f., 46, 142
Wolf 20ff.
Wolf, F. A. 5[2]
Wundt, W. 5[2], 18, 27[1]

Zauber, s. Magie
Zauberformel 42, 147, 152, 156, 160, 163
Zeus 24, 46, 78
Zeus Laphystios 15, 43ff.
Zeus Lykaios, s. Lykaios
Zweizahl 39, 150

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.